PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA

ANGELO BROFFERIO

DIO
L'Immortalità dell'Anima

ICA - VARESE
MORSELLI
R

[...]NI AHTENA - MILANO

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR
864

Mod. 347

Ogni volumetto è corredato da una sobria ma esauriente **nota bibliografica per guidare i lettori a uno studio più ampio dei singoli filosofi o indirizzi trattati.**

I nomi degli egregi autori che abbiamo scelto a collaboratori sono la miglior garanzia della serietà assoluta di criteri e di intenti ai quali la nostra BIBLIOTECA è informata.

Osiamo dire che — nel suo genere — è la PRIMA che si tenta in Italia, dove risponde **a un bisogno colturale universalmente sentito**

PREZZO D'OGNI VOLUMETTO
LIRE **CINQUE**

•••

Inviare Cartolina-vaglia alla Ditta

EDIZIONI ATHENA
Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

indicando il **mezzo di spedizione**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

La **PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA,** *iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice* **Athena,** *si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamento** *e di* **guida** *alla diretta conoscenza dei* **Grandi Pensatori.** *La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a* **noti studiosi e docenti di filosofia.** *invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere* **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Cinque Serie:** *La prima intitolata* **I Maestri del Pensiero,** *accoglie .volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che* **hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero.**
La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi** *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto* **più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.** *La terza è invece dedicata a* **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate* **nel loro contenuto dottrinale e svolgimento storico.**
A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle* **principali scuole filosofiche** *e delle singole filosofie nazionali e* **Problemi e Polemiche:** *illustrazione delle* **fondamentali questioni filosofiche e** *dei problemi minori che ne sono derivati negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diurne scuole.*

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

......

G. SEMPRINI
PLATONE

......

G. RENSI
HUME

......

V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE

......

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

......

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

......

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA

......

S. TISSI
CARTESIO

......

PAOLO ROTTA
SPINOZA

......

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

......

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE

......

E. PAOLO LAMANNA
KANT

......

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

......

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

......

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

......

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

......

P. TOSCHI
LEIBNIZ

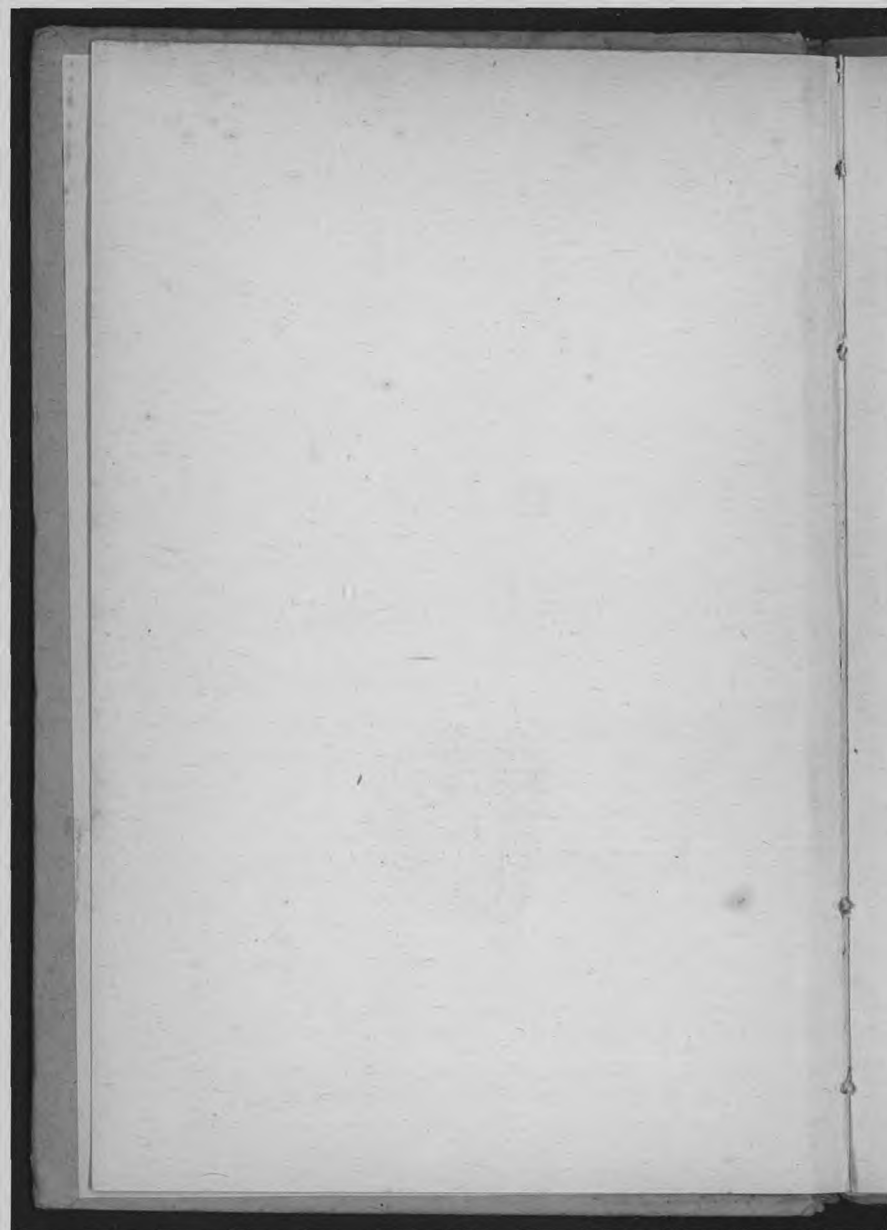
......

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. Rotta - SPINOZA — G. Maggiore - HEGEL — Z. Zini - SCHOPENHAUER — E. P. Lamanna - KANT — G. Maggiore - FICHTE — P. E. Chiocchetti - S. TOMASO — V. Piccoli - VICO — S. Tissi - CARTESIO — E. Morsell - COMTE — P. Rotta - ARISTOTELE — P Mignosi - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

864 1

DIO. - L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

PROBLEMI E POLEMICHE

ANGELO BROFFERIO

•••

II°

DIO
L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

EDIZIONI ATHENA

1927

MILANO - Via Vigentina, 7-9

PREFAZIONE

Il modo come sono trattati questi problemi metafisici rivela nell'autore (1) *un doloroso travaglio quantunque egli lo disciplini sotto le apparenze di una discussione serena ed equanime, che talvolta sembra condurre amabilmente all'*ignorabimus.

Ma il travaglio metafisico è nel Brofferio lo stato di transizione ad una fede che vuole essere sicura dopo essersi messa al cimento delle obbiezioni più gravi.

Infatti l'esposizione sintetica degli argomenti del materialismo e la determinazione precisa della posizione che rispetto a questa ha preso il positivismo, condurrebbero (come hanno condotto molti) alla negazione di ogni metafisica e sopratutto della metafisica spiritualistica. Ma il Brofferio ne trae una conseguenza affatto diversa. Egli pensa che i problemi metafisici dichiarati insolubili lo siano tanto poco quanto quei problemi scientifici che un tempo si ritenevano superiori alla intelligenza umana e che ora invece si sono tramutati in dottrine certe ed assodate. Il dichiarare certe impossibilità sembra a Brofferio altrettanto audace quanto il credere di poter tutto affermare.

« Le rive dell'isola in cui abitiamo sono battute dalle onde dell'oceano infinito, del quale il Littré ci concede di constatare l'esistenza ma non vuole che lo navighiamo. Noi non dobbiamo negare ciò che non possiamo sapere, ma gli altri debbono ammettere che hanno il dovere di non affermare ciò che non sanno ». Questa sarebbe secondo il Brofferio la posizione del positivismo rispetto alla metafisica; posizione che è negazione di questa. Contro tale conclusione positivistica il Brofferio afferma che essa vale soltanto per quella metafisica che egli giudica, come « ontologia derivata

---

(1) Vedi la « Prefazione » al volume: ANGELO BROFFERIO: *Il problema del libero arbitrio.*

[handwritten illegible annotation]

dalla sola ideologia, il metodo speculativo, deduttivo, a priori ». Se nonchè il Brofferio conosce un'altra metafisica, la quale gli è singolarmente cara, sulla quale ha fermato di preferenza il suo pensiero, cioè, quella scienza che, secondo il concetto Aristotelico stava al di là della fisica e che in realtà è al di là di tutte le scienze, anche della psicologia; quella che confronta i risultati di tutte le scienze naturali e morali, per trarne coll'induzione un concetto complessivo dell'universo, ossia per cercare con quali ipotesi si può spiegare che il mondo ci paia quello che ci pare, (Herbart) quali sono i primi principj *(Aristotele e Spencer) che potrebbero accordarsi con tutta l'esperienza. E' una metafisica induttiva, le cui ipotesi sono ispirate dalla coscienza, se pur non dedotte da questa.*

Ora « una metafisica in questo senso non solo è possibile, ma esiste, e vi lavorano i positivisti e i materialisti medesimi; perchè il libro di Haeckel sulla creazione e quello di Spencer sui « Primi principî » non saprei classificarli che fra i trattati di cosmologia. Non sarà ancora tutto scienza, e le ipotesi vi sono più numerose che i teoremi; rassomiglia certo più alla metereologia che all'astronomia; ma l'oggetto (cioè l'universo) e il metodo (cioè l'induzione fondata sui risultati delle scienze positive) sono ormai stabiliti ».

Nella possibilità di una metafisica di questo genere il Brofferio crede fermamente, perchè tutto il suo temperamento lo porta a tale credenza, ed anche perchè solo per essa egli dopo lungo meditare ha potuto trovare la conciliazione tra la scienza e la filosofia, tra il reale e l'ideale, fra il determinismo e la libertà, fra l'esperienza sensibile e la ragione pura. Egli accetta tutto il materialismo scientifico o almeno la parte essenziale, ma non accetta il materialismo metafisico che, secondo lui, consiste, nel far svanire tutto il mondo interno, tutto il mondo della coscienza entro l'esperienza esterna « che è quella che si acquista guardando dei corpi ».

Il materialismo metafisico non è che negazione : sopratutto negazione dell'anima e di Dio. Ma questa negazione non è legittima se si vuol trarla a rigore dal materialismo scientifico; perchè questo non è tutta *la verità, pur essendone una parte e un aspetto. Notevole è questo fatto, che mentre*

per molti il materialismo fu l'unica metafisica della scienza positiva, per il Brofferio invece il passaggio dall'esperienza e della scienza alla metafisica è per tutt'altra via, cioè per quella che conduce all'idealità dello spirito.

*Così pure egli eccetta le posizioni principali del positivismo, ossia accetta che sola fonte di cognizione sia l'*esperienza, *solo procedimento razionale sia l'induzione sull'esperienza stessa; accetta e spiega in una sintesi mirabilmente ordinata e concreta il principio della* relatività della cognizione, *mostrando a che cosa esso può condurre; ma non ne accetta la negazione della metafisica. «Il torto del materialismo è di concludere che lo spirito non esiste, quello del positivismo è di concludere che la metafisica è impossibile».*

Insomma il Brofferio ha il culto della scienza, ma non rinuncia per essa nè allo spirito nè alla metafisica. L'uno e l'altra aprono a lui l'adito ad una che io vorrei chiamare filosofia della speranza: speranza non dell'anima soltanto, ma della scienza stessa in quanto che egli crede che senza contraddire ad essa nè rinnegarla, anzi seguendo la traccia che essa addita si possa giungere ad acquetare l'angoscioso conflitto fra la constatazione della scienza e della esperienza e i presentimenti, i bisogni della coscienza.

Ciò che il Brofferio dice del positivismo contrapposto al materialismo è singolarmente interessante per il lettore di oggi, poiché egli aveva fin d'allora acutamente veduto che soltanto il principio dell'esperienza è comune ad entrambi; ma che il principio della relatività della cognizione era destinato a contrapporre al materialismo una affermazione che per questo non può non essere se non deleteria cioè che «il mondo dell'esperienza è il mondo per noi non quello in sè, che ad ogni modo il nostro mondo non è che una particella del mondo reale o un suo effetto o una sua apparenza». Non so chi abbia con maggiore efficacia espresso questa contrapposizione che il Bofferio in questo periodo: «In un senso io non sono che un frammento dell'universo, una goccia dell'oceano materiale, che appena formato sparisce, ma in un altro senso il mondo non è che la mia rappresentazione, un riflesso prodotto in questa goccia».

Non era ancora l'idealismo, ma era già intraveduta l'affinità di questo col positivismo. Il contenuto idealistico del

positivismo sembrava al Brofferio consistere nella psicologia. « In un senso la psicologia è un capitolo della biologia e quindi della fisica e quindi della meccanica, ma in un altro senso tutte le scienze sono capitoli della psicologia ».

Il tramite tra le conclusioni della scienza e la credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima consiste per il Brofferio nella finalità, *la cui prova Egli riconosce nella stessa teoria dell'evoluzione.*

*Si tratta di una finalità non trascendente, bensì naturale, di cui le cause efficenti sono mezzi. Ma la naturalità del finalismo sembra a lui più sicuro argomento che ogni altro per giungere a spiegare il rapporto tra lo spirito e il mondo. Il quale rapporto, almeno come aspirazione, era quello stesso, che Virgilio esprime nell'*Eneide :

> Principio coelum ac terras camposque liqoentes
> Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra
> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
>
> Acn. VI. 725 e seg.

Le sue conclusioni intorno a Dio, sono soltanto in apparenza singolari. Può parere strano infatti che egli neghi l'esistenza di un Dio che sia creatore dal nulla e perfezione assoluta, può parere audace che egli lo intenda come il Demiurgo platonico, oppure come una forza che conduce il mondo alla perfezione, ma lo conduce attraverso ostacoli che non gli appartengono e con mezzi che sono materiali, « direi quasi l'ideale del mondo se per condurre il mondo a questo ideale non fosse necessaria una volontà buona e intelligente che lo concepisse prima ». Ma questa concezione di Dio era resa necessaria nel Brofferio dalla meditazione che egli aveva fatto del problema del male. Questo problema ha per il Brofferio la stessa conclusione a cui giunge Stuart Mill. « Il dovere dell'uomo non consisterebbe soltanto nell'occuparsi dei suoi interessi, obbedendo ad una forza irresistibile, ma nel prestare un aiuto non del tutto inefficace ad un essere perfettamente buono. Questa fede sembra molto più adatta ad eccitare l'uomo ad uno sforzo, che non sarebbe

una fiducia, vaga ed illogica, in un autore del bene che fosse nel medesimo tempo l'autore del male ».

Quanto al problema dell'immortalità dell'anima ed anche a quello della semplice sopravivenza, il Brofferio ha il merito di affrontarlo senza attenuazioni e senza divagazioni come troppi altri hanno fatto. Infatti egli non vuol seguire la via di coloro che cercano d'illudere la propria e l'altrui coscienza dando all'immortalità, ed anche alla semplice sopravivenza, un significato generico fondato o sull'indistruttibilità della materia e della forza, o sulla continuità della storia, o sull'universalità dello spirito senza tempo, o sopra altre simili dottrine. Egli non si dissimula che domandando l'immortalità dell'anima noi domandiamo di restare quello che siamo, di restare noi, come intelligenze coscienti colla memoria della vita o delle vite passate; cioè non domandiamo solo l'indistruttibilità anche come assorbimento in un Dio trascendente o in un divino panteistico, ma domandiamo che nell'oltre tomba, sia conservata di noi l'identità, l'individualità, la coscienza ed anche la memoria.

Egli non nasconde alcuna delle difficoltà razionali che si oppongono alla soddisfazione di così grandi e precise domande; anzi, seguendo il suo metodo consueto, egli illustra queste difficoltà con analisi quasi sempre esauriente. Ma dopo aver affacciate le difficoltà razionali, egli richiede alla stessa ragione gli argomenti necessari per vincerle, per non lasciarsi trascinare alla negazione precipitosa e mantenersi nella sfera di un dubbio che è nello stesso tempo un'attesa.

Notevole assai è ciò che egli dice sulle apparizioni spiritiche mantenendosi qui fedele all'Adagio : nihil nega, parum crede, nisi videas.

Ma, alla fine egli non può concludere che riguardo a questo problema la ragione gli conceda di uscire dalla sfera del dubbio, di un dubbio desideroso di affermare, ma pur sempre dubbio. Egli vorrebbe potere aggiungere agli argomenti religiosi e morali, gli argomenti razionali per giungere all'affermazione. Vorrebbe, ma non vi riesce, almeno in questo libro. Percorre un buon tratto del cammino colla speranza di rivedere le stelle in compagnia della ragione, ma a un certo punto trova la via sbarrata. Questo è accaduto a

molti; ma altri hanno creduto che gli argomenti religiosi e morali potessero avere uno svolgimento razionale e offrir più facile la scalata verso la vetta che l'induzione scientifica.

Con tutto ciò la trattazione del Brofferio è una testimonianza di fede nella ragione e nello stesso tempo nei destini dell'individuale spirito umano. Poichè la fede non si dimostra soltanto coll'abbandonare le indagini della scienza e della ragione e col raccogliersi nella vita interna del sentimento. Si dimostra, forse ancora di più, nel cercare il sentiero fra i rovi del dubbio, fra le difficoltà dell'induzione e dell'ipotesi: ad astra per ardua.

GIUSEPPE TAROZZI.

1. — VERITÀ DEL MATERIALISMO

Parliamo un po' di metafisica. Anzitutto prego il lettore di non fraintendermi, e perciò di distinguer bene fra loro i cinque punti in cui dividerò le cose che ho da dire.

1. « Verità del materialismo scientifico ». Chiamo materialismo scientifico un complesso di principii positivi, di affermazioni, dalle quali il materialismo metafisico, ignorando che vi sono anche altri principii, o negando che siano scientifici, trae poi quelle conseguenze negative che ci tolgono ogni motivo di sperare in un lontano avvenire. Il materialismo scientifico è vero, od almeno è generalmente adottato dagli scienziati, non solo dai fisici, ma da quasi tutti i naturalisti, ed ora dalla maggior parte dei psicologi. Esso è in parte costituito da assiomi, in parte da ipotesi talmente probabili, che si possono adoperare come premesse accettate nella discussione, come guide sicure nella ricerca.

I suoi principi fondamentali sono:

A — L'« empirismo » di Epicuro e degli stoici, rinnovato da Leonardo da Vinci e da Galileo, sistemato da Bacone e dallo Stuart Mill. « Fonte e criterio ultimo del sapere è soltanto l'esperienza », cioè la cognizione del particolare, la sensazione di fenomeni e di rapporti.

Le cognizioni generali si ottengono dalle particolari colla astrazione, cioè eliminando le differenze fra i somiglianti. Noi correggiamo bensì l'esperienza di un senso, ma col confronto degli altri; correggiamo l'illusione sensibile presente, ma confrontandola col passato; correggiamo l'allucinazione individuale, ma col confronto della testimonianza altrui; correggiamo anche l'errore universale, come quello dell'immobilità della terra, ma confrontandolo colla scienza, che è il risultato di confronti fra tutte le esperienze passate dell'umanità.

Noi oltrepassiamo l'esperienza col ragionamento, argomen-

tando da ciò che vediamo a ciò che non vediamo; ma argomentiamo sempre per analogia da cose già vedute, ossia per induzione; è permessa anche la deduzione, cioè l'argomentazione dal generale a casi particolari, purchè la premessa generale da cui si parte sia stata ottenuta prima coll'induzione; la deduzione non serve alla scoperta, ma soltanto alla dimostrazione; quando ci conduce alla scoperta non è una deduzione che in apparenza; in realtà è un'induzione. È vero che per ragionar bene ci vogliono delle regole; ma anche queste ci sono date dall'esperienza del ragionamento stesso; è a forza di ragionare che l'umanità ha imparato a ragionare, e non abbiamo ancora imparato bene. Ma abbiamo imparato che si devono ammettere i fatti attestati dall'esperienza, non senza cercarne la spiegazione, come vorrebbe il Morselli (giacchè la scienza è appunto spiegazione), ma anche se non possiamo spiegarli; poichè l'esperienza c'insegna appunto che vi sono dei fatti inesplicabili (anzi sono i più), ma che non ve ne sono di contradittorii; alla lunga si scopre, che la contradizione può essere soltanto apparente.

Non vi sono intuizioni assolutamente innate od a priori; quelle che lo sembrano sono ragionamenti divenuti inconscii coll'abitudine; e quelle fra esse che sono veramente innate nell'individuo, non lo sono nella specie, ma si riducono ad esperienza ereditata.

I sensi stessi furono acquistati col tempo; è coll'andar dei secoli che si è imparato a distinguer il verde dal violetto e il dolce dall'amaro. Egli è vero che coll'esperienza non si spiega ancora l'origine di tutte le nostre cognizioni; ma tutto fa presumere che non vi sia altro modo di spiegarle. Per questi ed altri motivi (vedi indietro il capitolo sull'« Origine delle idee ») crediamo che la scienza dei generali debba fondarsi sull'esperienza dei particolari; coll'induzione si sale dai fatti alle leggi, colla deduzione da certe leggi si può discendere alla scoperta di nuovi fatti; ma le leggi non suggerite dai fatti sono ipotesi senza alcun valore; quelle che i fatti hanno suggerito, ma non ancora confermato, sono soltanto ipotesi probabili; e quelle che i fatti contradicono sono ipotesi false. Quindi non ammettiamo la metafisica, se per metafisica s'intende la deduzione delle

leggi dell'universo da principii a priori. Tanto meno siamo disposti ad adottare una fede per la sola ragione che gli altri l'hanno; l'esperienza più comune ci insegna che la certezza può trovarsi coll'errore; e tra fedi contrarie non sapremmo come scegliere senza far uso della ragione, che non è la fede.

B — Il « determinismo ». Una delle verità più generali che ci abbia insegnato l'esperienza è che « ciascun » fenomeno (si badi che non parlo qui del « complesso » dei fenomeni) è soggetto al principio di casualità e al principio della costanza delle leggi di natura.

Comunque si vogliano interpretare questi due principii, sui quali i logici non hanno ancora concetti ben chiari e concordi, e sui quali non è qui il luogo di dilungarci, i deterministi converranno tutti nell'ammettere che: 1.° « se manca una delle condizioni necessarie ad un effetto, esso non succede mai »; 2.° « se le condizioni necessarie ci sono tutte, ossia sono sufficienti, l'effetto succede sempre ». Quindi, siccome ad ogni momento le circostanze che sono al mondo sono quelle che sono, ciò che succede nel momento seguente non può non succedere: quindi la successione di tutti i fenomeni del mondo è predeterminata fino dal principio del mondo (se il mondo ha cominciato), o « ab aeterno » (se il mondo non ha cominciato). Quindi i concetti del caso e del miracolo, della libertà e della finalità, sono concetti, non vuoti, come alcuno dice, ma ad ogni modo relativi.

Se una tegola mi cade sul capo, ho ragione di dire che è un caso, perchè non son io che ho fatto cader la tegola e non era la tegola che mi aspettava al varco; ma io non passavo a caso e la tegola non è caduta a caso; e la coincidenza degli effetti fu un effetto della coincidenza delle cause. — Similmente noi possiamo ammettere dei miracoli, cioè dei fatti strani, contrarii a ciò che noi sappiamo per esperienza; ma sono effetti di altre cause, che non conosciamo ancora; sono come le irregolarità di cui la grammatica era piena, e che vanno scomparendo di mano in mano che la grammatica diventa più scientifica; perchè non sono irregolarità, ma incontri di regole. Insomma si può ammettere con Sant'Agostino che i miracoli non sono contro natura,

ma contro ciò che noi sappiamo della natura, purchè ciò significhi precisamente questo: non ci sono che miracoli naturali. — Similmente ho ragione di dire che sono libero, che «posso» far il mio dovere, perchè «se» voglio lo faccio, e perchè «se» ho sentimento buono e ragione chiara, lo voglio; quindi, se non faccio il mio dovere, è segno che sono malvagio o pazzo; e in un caso come nell'altro faranno bene (alla società) rinchiudendomi e, se occorrerà, legandomi. Ma se sono pazzo o malvagio certamente non lo farò; e se sono buono e savio certamente lo farò. Ossia è certo che il mio avvenire dipende da me in quanto vi contribuisco, ma non in quanto io possa mutarlo. — Similmente è innegabile che al mondo esistono cause finali, almeno nell'uomo; ciò che guida i miei atti oggi è il pensiero del domani; ma siccome i miei desideri e pensieri sul domani sono determinati da cause che esistevano ieri, e queste da altre, anteriori alla comparsa dell'uomo sulla terra, anzi alla comparsa della vita, le quali non erano pensieri e desiderii, così in ultima analisi il nostro avvenire non è prodotto dalla nostra coscienza e dal nostro desiderio. — Dunque nella nostra esperienza caso e miracolo, libertà e finalità, non sono concetti assoluti, ma relativi; se ve ne sono di assoluti, sono fuori dell'esperienza.

C — L'«atomismo». Tutti i fenomeni sono qualità o mutamenti di qualità in cose che sussistono e durano per un certo tempo e che chiamiamo «corpi». Non v'ha dubbio che questo è vero anche dei fenomeni psichici; io, che penso, ho un corpo; e i pensieri degli altri non li conosco che argomentandoli dagli effetti che producono nei loro corpi, siano movimenti, siano parole (che anch'esse sono specie di movimenti); da questi effetti giudico che in certi corpi, come dice Lichtenberg, «ci si pensa», come il medico dall'ascoltazione argomenta che vi batte un cuore; vedo dei corpi che non danno indizio di pensiero, ma non conosco pensieri di esseri incorporei. E la qualità del pensiero dipende manifestamente dalla qualità del corpo; la ragione umana è connessa col corpo umano e l'intelligenza del can barbone con una forma da can barbone; questo lo capisce un bambino, anche senza parlargli della relazione fra la qualità del pensiero e la struttura del sistema nervoso. E

le mutazioni in un dato corpo producono mutazioni nel suo pensiero; certe bevande fanno dormire, cioè sospendono il pensiero, ed altre lo svegliano e lo esaltano; anche questo lo sanno i bambini, od almeno i fanciulli, appena assaggiano il vino od il caffè, prima di conoscere la sentenza del Vogt: « point de phosphore, point de pensée ». Le prove fisiologiche sono a centinaia, ma non valgono a convincere chi non è convinto dei fatti più semplici; del resto hanno tutti lo stesso valore, e ciò che prova uno provan tutti; perciò basta considerarne uno, e per esempio questo che, premendo leggermente il cervello (il quale, come tutti sanno, si alza e si abbassa continuamente, ed è sempre in moto come il cuore, i polmoni, ecc.), s'interrompe immediatamente il pensiero, e cessando la pressione ricomincia il pensiero; a segno che una frase interrotta dalla pressione è ripresa dal paziente al punto d'interruzione quando la pressione cessa, e ciò senza che egli abbia coscienza dell'interruzione. Che se poi un individuo, del carattere più mansueto, cadendo da uno sgabello, e battendo la testa su uno spigolo, non si frattura soltanto il cranio, ma subisce una lesione della materia cerebrale, può diventar irascibile, insopportabile, furioso, e costringerci a mandarlo all'ospedale. I cani operati dal Goltz, privati dei lobi frontali diventavano feroci, privati degli occipitali diventavano pusillanimi, incapaci di resistenza. Del resto rimando a ciò che ho detto in principio di questo libro sulla « Necessità della fisiologia per la psicologia », e al capitolo sulla « Fisiologia della memoria », e ammetto senz'altre prove che « il pensiero cosciente è funzione del cervello » nel senso matematico della parola, vale a dire che, se chiamo x il cervello ed y il pensiero cosciente, y varia col variare di x. Insomma i fenomeni psichici non fanno eccezione agli altri, e sono, come tutti gli altri, qualità dei corpi. — Ora nei corpi non ci sono soltanto delle qualità; c'è qualche cosa di reale al di là delle qualità sensibili, cioè delle nostre sensazioni; questo qualche cosa di reale che dura nei corpi, la sostanza dei corpi insomma, si chiama materia.

« La materia è la sola sostanza di cui l'esperienza (s'intende l'esperienza esterna ed oggettiva) ci provi la durata continua ». — Ma che cosa è la materia?

La materia sfugge ai nostri sensi; e immaginarla non possiamo che adottando l'atomismo di Democrito, come fanno ora, naturalmente con delle modificazioni, la maggior parte dei fisici. Da una parte i corpi si decompongono indefinitamente; perchè noi non possiamo immaginarli divisibili infinitamente; perchè se fossero composti e divisibili all'infinito, sarebbero composti di niente; se vi sono dei composti vi devono essere dei semplici, ossia degli indivisibili, degli atomi. D'altra parte, siccome non possiamo immaginare che le cose analoghe a quelle che sentiamo, così gli elementi dei corpi non possiamo immaginarli che come corpuscoli; ossia, i corpi essendo estesi, i loro elementi non possiamo immaginarli che estesi.

È altresì vero che ciò che è esteso è divisibile; ma la contradizione si toglie (fino ad un certo punto) supponendo che gli atomi siano divisibili ancora matematicamente, ma non fisicamente. Certo è che una materia diversa si potrebbe ancora concepire (supponendo che i corpi fossero composti di cose inestese), ma sarebbe per lo meno molto più difficile ad immaginare. — Una verità connessa colle precedenti è quella della « trasformazione della materia ». Tutti sanno ora che ciò che è dimostrato dalla chimica organica, ed hanno letto nella « Circolazione della vita » del Moleschott che l'uomo si compone di acqua, d'aria, d'acido carbonico, d'ammoniaca, e di pochi sali. Ma già se n'erano accorti gli antichi filosofi ionici e Diogene di Apollonia, e poi Bruno la dimostrava con un'altra di quelle osservazioni che possono comprendere anche i bambini: l'erba vien dalla terra e dall'acqua, gli animali erbivori crescono e si conservano mangiando l'erba, e l'uomo come il leone cresce e si conserva divorando gli erbivori. Ma gli ionici non potevano spiegare queste trasformazioni della materia, perchè non supponevano che un solo elemento, l'acqua, o l'aria, od il fuoco; ed una cosa che si conserva sempre trasformandosi continuamente è una contradizione; mentre si capisce benissimo, se ammettiamo una molteplicità di atomi che si conservano sempre quelli che sono, ma che combinandosi e separandosi producono i composti che si trasformano. — Ma la scienza tende ora appunto a conciliare l'atomismo di Democrito coll'unità di materia degli ionici; infatti

è noto che secondo l'ipotesi di Arago, del Mendeleyeff e ora del Crookes, i corpi semplici, cioè non ancora decomposti, non sarebbero che stati diversi di un corpo solo, forse dell'idrogeno; non vi sarebbe che una specie di atomi. Ad ogni modo il risultato sarebbe sempre che, come non vi è una sostanza speciale pensante, così non vi è una sostanza speciale vivente; come il pensiero è funzione del sistema nervoso, così la vita è una funzione dell'albumina. — A questi bisogna ancora aggiungere il principio della « conservazione della materia », che già gli antichi avevano sospettato, specialmente Democrito, quando asseriva che nulla vien dal nulla e può diventar nulla; ora poi la chimica, verificando che il peso dei composti corrisponde sempre alla somma dei pesi dei componenti, e viceversa, ha verificato che la materia non si crea nè si distrugge, che la sua quantità nell'universo è sempre la stessa.

D — « Il meccanismo ». In meccanica si chiama forza ciò che può modificare lo stato di quiete o di moto di un corpo, ciò che può produrre od arrestare il movimento. I fisici non vogliono che si confonda la forza con quella che ora chiamano energia, e che definiscono : l'attitudine a produrre un lavoro, ossia a vincere una resistenza. L'energia si distingue poi in energia di posizione ed in energia di movimento; per es. è energia di movimento o cinetica quella di un corpo che cade; di posizione o potenziale, quella di un grave sospeso che, abbandonato a sè stesso, cadrebbe. La forza e l'energia si distinguono dunque soltanto, mi sembra, in quanto l'uno è il nome di una causa ignota, l'altro il nome degli effetti che si succedono. Infatti i fisici ammettono che, se un corpo cade, ossia spiega un'energia cinetica, e se un corpo sostenuto in alto ha un'energia potenziale, cioè potrebbe cadere; è sempre perchè è sollecitato dalla gravità, che è una forza. La forza meccanica non va poi confusa nemmeno colla sensazione muscolare che noi proviamo quando facciamo un movimento; questo non c'è nella pietra che cade; la pietra non sente ciò che la fa cadere. — Ora la fisica insegna che tutte le forze o meglio le energie fisico-chimiche, ossia le energie inorganiche, si trasformano l'una nell'altra; il movimento può trasformarsi in calore, questo in elettricità, e così via.

— Ma dicendo che si trasformano non si vuol dir soltanto che un fenomeno termico può succedere ad un fenomeno meccanico, bensì ancora che c'è sempre una proporzione fra l'uno e l'altro. Così si è trovato che l'equivalente termico del chilogrammetro è 1/425 di una caloria; e per induzione si ammette che ciascuna unità di un'energia abbia un equivalente nelle altre energie; ossia che trasformandosi la forza si conserva, o, per esprimermi più esattamente, che la somma di tutte le energie potenziali e cinetiche rimane costante. — Ma perchè le energie si trasformino l'una nell'altra bisogna che vi sia fra loro una somiglianza intrinseca; perciò i fisici suppongono che siano tutte forme di movimento; per il suono si può verificarlo con esperienza diretta; pel calore e la luce indirettamente; per altre forme di energia, come il magnetismo, si suppone; e poichè il movimento degli atomi non basterebbe a spiegare all'immaginazione tutti questi movimenti, si suppone che tutti gli spazi interstellari ed intramolecolari siano riempiti da una sostanza imponderabile, dall'etere. Ma tutti i fenomeni fisici sarebbero movimenti, o di traslazioni o di vibrazione. — Ma induzioni molto probabili conducon poi ad ammettere che la trasformazione, conservazione e unità della forza si debba estendere anche alle forze vitali. Tutti i fenomeni fisiologici che possiamo comprendere sono fenomeni fisico-chimici; la digestione comprende i moti peristaltici ed antiperistaltici, fenomeni di esosmosi e d'endosmosi, ecc.; per usar metafore volgari, diremo che lo stomaco è un crogiuolo, il polmone una stufa, il cuore una pompa, il cervello una pila, il sistema muscolare un sistema di leve, la laringe un flauto, l'occhio una camera fotografica, l'orecchio un pianoforte, ecc.; insomma un organismo è, come Cartesio ha detto pel primo, un meccanismo complicato; è una macchina meravigliosa che cresce e si svolge di per sè di mano in mano che si consuma, una macchina che produce delle altre macchine, una macchina che può non rassomigliare a quella da cui è nata, ma ad una sua bisnonna, una macchina sopra tutto che lavora per sè stessa; tutto questo rende il meccanismo complicatissimo, ma non toglie che sia un meccanismo, e che la fisiologia sia una parte della fisica, e perciò della meccanica, e perciò retta dall'aritmetica e dalla

geometria. — Ora le tre succitate leggi si applicano anche all'energia psichica. La forza dell'uomo è sempre una sola, sebbene possa assumere differenti forme. La forza che si adopera a digerire un pasto copioso ci manca poi per pensare e ci rende obesi; un salto sospende l'attenzione, e l'attenzione sospende il movimento ed il respiro; la coscienza, secondo le ipotesi più recenti, è moto rallentatosi per effetto della novità e della complicazione, e sparisce collo adattamento, la facilità e l'abitudine; le idee sono movimenti arrestati alle radici dei nervi (Bain), come le espressioni delle emozioni sono movimenti cominciati (Bell). L'esercizio del pensiero è accompagnato da congestione al cervello, da aumento di volume del cervello, da fenomeni chimici di ossidazione fosforica, ecc. Se il pensiero è prodotto dal movimento e alla sua volta produce movimenti, sembra dunque che anch'esso sia un movimento; e infatti «visto di fuori», (come dice il Taine), cioè quando consideriamo gli altri sembra così; i pensieri che attribuiamo agli altri, stanno ai loro fenomeni cerebrali come il suono di una corda di violino sta al suo movimento; nulla lo prova meglio di questo; che per capire una nostra domanda e pensar la risposta, per quanto facile, ognuno ha bisogno di un certo tempo, (equazione personale o tempo di reazione), che i fisiologi riescono ora a misurare con differenti metodi; questo tempo impiegato fa supporre naturalmente spazio percorso, ossia movimento; se il pensiero fosse un atto semplice di una sostanza semplice, sarebbe istantaneo. Ma ciò che sappiamo per esperienza esterna del pensiero degli altri possiamo poi argomentarlo per induzione del nostro pensiero, quando per induzione arriviamo a scoprire in noi dei fenomeni psichici, eppure incoscienti, e che perciò devono essere stati soltanto fenomeni nervosi. Sotto questo aspetto dobbiamo convenire che i fenomeni psichici sono «sempre» fenomeni nervosi di cui non abbiamo sempre coscienza, che la coscienza è un fenomeno nervoso accessorio, un epifenomeno (Maudsley); che è anch'esso un movimento; che la psicologia è una parte della biologia, come questa lo è della fisica, come questa lo è della meccanica pura o cinematica, la quale non è infine che l'aritmetica del movimento.

E — L'« evoluzione ». L'evoluzione suppone anzi tutto, almeno pel periodo cosmico in cui ci troviamo, il progresso; ora la teoria del progresso, presa letteralmente, è che il mondo migliora; e ciò è consolante. Ma l'evoluzione contiene un altro principio, quello di continuità: « natura non facit saltus »; il meglio si produce dunque lentamente, passando per gradazioni infinite.

E questo miglioramento suppone poi che il mondo fosse una volta molto inferiore al mondo attuale; e quindi la legge che non tutti comprendono e formulano bene, e che è materialista per eccellenza, che « il superiore viene dall'inferiore ». — Esaminiamo i gradi di questo progresso, tornando sempre indietro, cioè scendendo sempre.

Le scienze morali sono quelle che hanno per oggetto ciò che c'è al mondo di più elevato; ma esse lo spiegano, ed hanno ragione, con elementi più bassi; il sentimento del giusto è trasformazione ereditaria della paura della pena (Bain); la simpatia è egoismo trasformato (Hobbes); i sentimenti del bello e del vero sono derivati per associazione dalla ricerca dell'utile (Spencer); in genere la volontà libera non è che una complicazione dell'istinto, la ragione è esperienza sensibile capitalizzata. Insomma l'uomo civile deriva dal selvaggio, dall'antropofago, dal troglodito che lottava coll'orso delle caverne. Questo è evidente. — Ma è pure evidente che non dobbiamo fermarci qui.

La zoologia s'informa ora al trasformismo; in fondo evoluzione e trasformismo sono la stessa cosa; o piuttosto il trasformismo è il nome dell'evoluzione degli esseri viventi. Molti si scandalizzano che si voglia far discendere l'uomo da un cugino della scimmia. Non abbiamo bisogno di confutare lo scandalo, che non è un ragionamento scientifico, e al quale del resto l'Huxley ha già risposto da un pezzo: io preferisco essere una scimmia nobilitata che un uomo degradato. Si vede che egli vuol nobilitare l'uomo facendone un « parvenu », un « self-made man », e che sta coi chinesi, i quali invece di nobilitare i discendenti nobilitano gli ascendenti.

Il fatto è che l'albero genealogico scende molto più basso; se consultiamo quello che ha proposto l'Häckel, gli uomini deriverebbero, per molti anelli intermedii, dai marsupiali

(didelfi); questi da animali simili all'ornitorinco (ornithodelfi); questi, per altri anelli perduti, da anfibi come le rane; queste, (che nel primo periodo della loro vita sono girini e respirano per branchie), da pesci; i pesci cranioti da specie vertebrate, ma senza cranio (rappresentate dal famoso amphioxus); questi da molluschi con sistema vertebrale rudimentale (rappresentati dalle ascidie); e questi finalmente, per altri anelli intermedii, dagli animali monocellulari, dalle monere.

Questa all'incirca la serie delle trasformazioni. Ma su quali prove si fonda l'ipotesi trasformista? Si fonda: 1.° sulla tassinomia; sulla somiglianza delle specie; chi pur non sapesse nulla di zoologia può farsene un'idea visitando il museo di storia naturale e dando un'occhiata agli scheletri di tutti i mammiferi, anzi di tutti i vertebrati; vedrà subito che si somigliano tutti, e sopratutto che l'uomo non differisce dalla scimmia che per la stazione più diritta, l'osso frontale e il dente canino; 2.° l'ontogenia (o formazione dell'embrione), in cui si ripete in fretta la filogenia (o formazione della specie): l'embrione umano, prima di aver polmoni, ha le branchie come il girino della rana; 3.° le metamorfosi, non soltanto le solite degli insetti e degli anfibi, ma anche compiutesi per la prima volta al nostro tempo sopratutto quella del messicano «axolotl»; 4.° gli organi rudimentali e altri segni di atavismo, come la plica semilunare dell'occhio, l'appendice vermiforme del cieco, i muscoli dell'orecchio, ed altri organi che alle bestie servono ancora e che a noi non servono più, e che sono per noi come le corna rudimentali del cammello o le dita rudimentali del cavallo; 5.° i fossili, fra i quali si trovano specie intermedie che spiegano i passaggi; sono, dice l'Häckel, come i monumenti letterari che provano l'esistenza delle lingue morte.

L'ipotesi del trasformismo è la sola che spieghi approssimativamente tutti questi fatti. — Ma, poichè ogni problema ne suscita un altro, come si spiega la trasformazione stessa? Si spiega coll'adattamento e l'eredità di Lamarck, e colla selezione del Darwin (di cui ho detto a proposito dell'istinto).

L'ambiente modifica lentamente gli organismi; l'eredità

trasmette le modificazioni; l'uno produce le novità, l'altro, elemento conservatore, memoria dell'organismo, l'accumula; e la selezione, o legge della sopravvivenza dei più adatti alla lotta per la vita, fa che si conservano solo gli organismi che cambiano in meglio. — Ma i naturalisti si son ben accorti che questa risposta non soddisfa ancora completamente; perchè suscita naturalmente questa difficoltà: Perchè gli organi si adattino e si perfezionino bisogna che esistano; come hanno cominciato ad esistere degli organi? Coll'integrazione e la differenziazione, ossia, per adottare una terminologia profana, coll'«associazione e divisione del lavoro».

Gli infusori, che sono animali composti di una sola cellula, pure si nutrono, si riproducono, sentono, si muovono; gli uomini sono associazioni di miliardi di cellule, che si sono divise il lavoro, le une a digerire nello stomaco, le altre a produrre il movimento nei muscoli, le altre a pensare nel cervello; l'uomo è uno Stato, che dura attraverso la successione degli individui, e la sua anima è composta come quella di uno Stato. — Ma la biologia non si ferma qui. Donde vengono gli animali monocellulari? Le cellule sono uscite dal protoplasma ricoprendosi di una membrana. E il protoplasma?

Il protoplasma non è sorto per miracolo, ma per «generazione spontanea»; vale a dire, non che si sia prodotto di per sè, che sarebbe il massimo dei miracoli, ma che si è formato naturalmente da sostanze minerali quando si sono trovate sulla terra, o piuttosto nell'acqua, tutte le circostanze necessarie perchè si producesse; noi non possiamo produrlo, ma pare che in fondo al mare se ne sia trovata una grande quantità cui l'Huxley diede il nome di Bathybius.

Che il carbonio si sia combinato coll'ossigeno, l'idrogeno e l'azoto in date proporzioni da formare il protoplasma, per una specie di «cristallizzazione umida», quando le condizioni chimiche del globo lo permisero, non è che un'ipotesi, ma è l'ipotesi più legittima che si possa fare.

Se dalla biologia passiamo alla geologia, e le domandiamo come si sia formata la crosta terrestre, il teatro su cui dovevano apparire i viventi, cadiamo dalle mani di Darwin e di Häckel in quelle di Lyell; la terra era in origine una massa

di materia in fusione, e quindi d'una consistenza e d'una temperatura relativamente omogenea; e le differenze fra l'interno ancora in fusione, e le rocce ignee, gli strati sedimentari, il mare e l'atmosfera non solo non si son prodotte in un giorno, bensì in migliaia di secoli, ma ancora pare che non si siano prodotte a scosse, per eruzioni e diluvii, per catastrofi e creazioni successive, come opinava Cuvier, ma per lenti effetti di raffreddamenti, sedimenti, inalzamenti, abbassamenti, ecc. E finalmente l'astronomia crede che si possa spiegare la formazione del nostro sistema planetario, e le differenze di posizione, volume, densità, velocità dei corpi che lo compongono coll'ipotesi di Kant e di Laplace di una nebulosa in movimento rotatorio; i pianeti sarebbero frammenti dell'anello formatosi all'equatore (come attorno a Saturno) per effetto della forza centrifuga.

Ora sommiamo: prima fonte della cognizione è la sensazione, e seconda l'induzione per analogia da ciò che sentiamo a ciò che non sentiamo; ora, giudicando dai sensi, la sostanza del mondo è corporea, e perciò composta di atomi; le leggi del mondo derivano tutte da leggi del movimento; il progresso del mondo verso la varietà, la vita, la coscienza e la ragione, è effetto di movimenti degli atomi conformi a queste leggi. Quindi, secondo il famoso detto di Laplace, chi conoscesse la posizione di tutti gli atomi del mondo a un dato momento e tutte le leggi della meccanica, non solo potrebbe ricostruire la storia di tutto il passato, ma potrebbe predire tutto l'avvenire fino ai più piccoli particolari.

Ora questa dottrina ispira a molti un sacro orrore. E si capisce. Anzi tutto il materialismo, sebbene si fondi sull'esperienza e spieghi l'esperienza, non conosce che l'esperienza esterna, quella che acquistiamo guardando dei corpi; quindi il mondo interno, il mondo della coscienza, svanisce tutto. La virtù e la giustizia, l'amore e la felicità esistono ancora in qualche modo, ma non sono più quello che ci sembrano; i sentimenti non sono apparenze vane, ma non rassomigliano punto alle realtà corrispondenti. La mia volontà sparisce anch'essa; quando credo di volere, non sono che spettatore di un plebiscito delle mie cellule. Mi illudo perfino sulla mia illusione, perchè ciò che mi pare un pensiero non è che un movimento degli atomi. Anzi svanisco anch'io,

perchè mi credevo « un » animale, e sono invece una « colonia animale », un polipaio. L'anima non è per la fisiologia che un'ipotesi imbarazzante. E come l'anima dal corpo, così sparisce Dio dal mondo e diventa, secondo la risposta di Laplace a Napoleone, un'ipotesi inutile. Ma il peggio è che in questo modo svaniscono anche tutte le nostre speranze; perchè se non c'è un'anima, non c'è da sperare per l'avvenire individuale e se non c'è Dio non c'è nemmeno da confidare nell'avvenire della umanità. Queste negazioni, che sembrano derivare dalle affermazioni spiegate più sopra, costituiscono propriamente il materialismo metafisico, quello di d'Holbach e di Büchner, il quale sembra così derivare logicamente dal materialismo scientifico. Ma basta questo perchè noi respingiamo il materialismo scientifico? No. Il sentimento non è un criterio di verità; e colla ragione non vedo ragioni perchè il materialismo scientifico possa dirsi falso; è vero che esso è una teoria poggiata in gran parte su induzioni; ma più la scienza procede, più queste induzioni si confermano. Il materialismo è l'asintote della scienza, dice Lichtenberg; e per lo scientifico dice bene. Ma vedo invece la possibilità che sia falso il materialismo metafisico. Le negazioni infatti che lo costituiscono derivano dalle affermazioni dello scientifico soltanto se ammettiamo che questo contiene in sè « tutta » la verità; allora dal fatto che per questo l'anima e Dio sono ipotesi inutili deriva necessariamente che Dio e l'anima non esistono.

Ma 1.° : se si può provare che il materialismo scientifico non è la verità assoluta, bensì un aspetto soltanto della realtà, allora Dio e l'anima sono almeno possibili; 2.° se si può provare che l'esperienza suggerisce anche l'ipotesi che Dio e l'anima esistono, la loro esistenza sarà anche probabile. Ma si tratta di provare queste due premesse. La prima è provata dal positivismo.

2. — VERITÀ DEL POSITIVISMO

2.° « Verità del positivismo ». I dogmi del positivismo sono pochi. Il nome positivismo indica infatti un metodo piuttosto che un sistema. E su questo metodo non sono poche le divergenze; il positivismo del Mill non era più quello del Comte; e quello dello Spencer non è più quello del Mill. Ad ogni modo mi pare che i principii sui quali la maggior parte dei positivisti conviene al giorno d'oggi si possono ridurre a tre:

A — Anzi tutto il positivismo ammette col materialismo che la sola fonte di cognizione è l'esperienza; anzi questa è dottrina propriamente positivista, e perciò appunto i materialisti pretendono d'essere positivisti; e siccome il materialismo scientifico è fondato su induzioni dell'esperienza, quasi tutti i positivisti lo accettano.

B — Ma all'empirismo la scuola positiva aggiunge altre due teorie che non hanno che fare col materialismo. La prima, che ha accettato dal Kant, naturalmente con molte modificazioni, è quella della « relatività della cognizione ».

L'esperienza non ci fa conoscere la realtà, la sostanza l'assoluto, l'essere puro, la cosa in sè, il noumeno, o comunque si voglia chiamare ciò che esiste realmente, ciò che esisterebbe anche se non ci fossero al mondo esseri senzienti o pensanti.

Kant si riconosceva debitore allo scetticismo di Hume che lo aveva risvegliato dal « sonno dogmatico »; e al Kant siamo noi debitori, perchè ci ha messi, per così dire, nello stato di coloro che sognano, ma intanto sanno almeno di sognare. E si badi che qui per sonno dogmatico non s'intende la filosofia scolastica; s'intende il mondo quale sembra a tutti, il mondo dei sensi e della fisica. Kant medesimo dice nell'Introduzione alla sua immortale « Critica della ragion pura », che, come Copernico aveva finalmente spiegati i fenomeni celesti coll'ipotesi che il sole non girasse attorno alla terra, come a tutti pareva, ma la terra attorno al sole, così egli credeva di spiegare l'esperienza

supponendo che in questa non ci conformassimo noi alle cose, ma le cose a noi.

Questa sua similitudine traduce precisamente anche la parte d'esagerazione che c'era nella sua tesi, od almeno che ci doveva essere poi nell'esposizione di essa; ma ad ogni modo ciò che resta dell'opera di Kant è questo, che i filosofi sono convinti che noi sentiamo così e pensiamo così perchè siamo fatti così, e che ad essere fatti diversamente lo stesso mondo parrebbe, anche scientificamente, un altro.

Noi non conosciamo mai le cose in sè, ma solo relativamente a noi. Ciò, si può dimostrare in generale a priori, cioè deducendolo da principi insegnati dall'esperienza, e propriamente col principio di casualità. Perchè ci sia una cognizione sono necessarie due condizioni: un conoscibile ed un conoscente (sia poi uno spirito od un corpo); l'effetto deve dunque tenere di ambedue le condizioni, come l'acqua dell'ossigeno e dell'idrogeno; come mutando un elemento mutano le qualità del composto, così mutando l'organismo cambieremmo il modo di sentire e di pensare.

Il nostro organismo nervoso è, per parlare metaforicamente, uno specchio che riflette il mondo esterno ed ha coscienza delle immagini che riflette; ora è vero che l'immagine varia secondo che presentiamo allo specchio un cubo, una sfera od una piramde; ma varia anche secondo lo specchio, e la stessa piramide produce un'immagine diversa secondo che si riflette in uno specchio piano, o concavo, o convesso. Specchi che avessero coscienza potrebbero andar tutti d'accordo nel distinguere la piramide dal cubo, sebbene la vedessero differentemente uno dall'altro, e nessuno la vedesse come è. — La dimostrazione diventa poi più facile se esaminiamo le varie specie di cognizioni. Quanto alla sostanza del mondo esterno, alla materia, i capi stessi del materialismo scientifico sono ormai d'accordo cogli idealisti intorno a due punti molto importanti. Il primo è che l'« esistenza » della materia ci è nota soltanto per induzione; che la materia non si vede e non si tocca; che le qualità dei corpi sono sensazioni nostre che noi attribuiamo a qualche cosa fuori di noi, soltanto perchè hanno luogo senza e contro

la nostra volontà, e si succedono ed accompagnano in un ordine costante che è pure indipendente dalla nostra volontà, e perchè quest'ordine non è sentito soltanto da Tizio, ma può esser verificato da Caio e da Sempronio. Lascio da parte lo Spencer, il Bain e il Mill, che sono positivisti, e rimando all'Herzen, all'Häckel, all'Huxley, che sono propriamente materialisti; quest'ultimo dice espressamente: « Ammettendo l'esistenza della materia noi facciamo un'ipotesi tanto ardita quanto ammettendo quella dello spirito ». — Il secondo punto su cui siamo d'accordo è che « la natura » della materia ci è ignota; noi l'immaginiamo atomica per comodo dell'immaginazione, perchè, dovendo immaginare secondo sentiamo, non possiamo decomporre i corpi che in corpuscoli; ma, se ci pensiamo su un poco, troviamo che gli atomi, i quali non hanno nessuna delle qualità dei corpi, salvo l'impenetrabilità (che è poi la sensazione di moto impedito), non si immaginano poi molto bene; ed anzi sono così lontani dal servire a spiegare i fenomeni fisici, soprattutto l'azione a distanza, che i fisici sono poi obbligati a riempire i vuoti fra gli atomi con un etere ipotetico; molti poi, seguendo Aristotele, Cartesio, Spinoza e Leibniz, negano il vuoto, e suppongono che la materia sia continua, il che rende poi difficile la spiegazione del movimento; e molti più, e tra i sommi, concepiscono la materia come forza divisa in punti matematici, i corpi come composti di elementi inestesi; molti ammettono insomma che, secondo l'espressione di Schopenhauer, i corpi sono soltanto spazio riempito dalla forza. Il fatto è che finora non si è potuto immaginarsi la materia in modo da spiegarsi tutte le sue proprietà. — Quanto poi alla forza della materia, essa è ancor meno immaginabile della materia stessa; quando immaginiamo la forza di una cascata d'acqua che muove la ruota d'un molino, o viceversa, la forza della ruota di un bastimento ad elice sull'acqua, immaginiamo una cosa che non c'è; immaginiamo la sensazione muscolare che proveremmo noi se remassimo o se macinassimo la farina; ma nelle ruote e nell'acqua, che non hanno muscoli e nervi, quella sensazione non c'è; la forza, scientificamente intesa, è un'astrazione della successione costante di certi fenomeni; l'acqua ha una forza in questo senso che cadendo produce ef-

fetti eguali a quelli che posso produrre col mio braccio; col dinamometro si può misurar la sua colla mia; ma la sua non l'immagino mai. — Ma se non conosciamo la materia e la sua forza, potremo forse conoscerne le qualità? Meno che mai. Quanto ai fenomeni, alle qualità seconde o sensibili dei corpi, (tangibilità, calore, sapore, odore, suono e colore) la loro relatività è ormai fuori di dubbio. Già la psicologia può affermarla a priori, osservando che le qualità della materia sono appunto le nostre sensazioni, dietro cui la immaginiamo, perchè supponiamo che siano prodotte da qualche cosa; ed appunto perchè le nostre sensazioni sono effetti prodotti sopra di noi, non possono essere qualità che la materia avrebbe senza di noi, senza qualcuno che la senta. Già l'avevano compreso Aristippo e Protagora. Poi lo conferma la fisica. I nostri sensi sono incompleti; non ci danno tutte le qualità delle cose; non abbiamo sensi per l'elettricità ed il magnetismo; non abbiamo sensi per i numeri di vibrazioni che stanno di mezzo fra le migliaia delle sonore e i bilioni delle visibili; vi sono colori che non vediamo, suoni che non udiamo. Inoltre i sensi non ci danno che delle qualità superficiali, degli effetti; se l'acqua è composta di molecole di cui ciascuna contiene un atomo di ossigeno e due d'idrogeno, i quali per sè non hanno le qualità dell'acqua, anzi non ne hanno nessuna, salvo l'impenetrabilità e l'estensione, le qualità dell'acqua non sono reali, ma un effetto della realtà che non vediamo; bisogna dire con Democrito che il dolce e l'amaro non esistono che per l'opinione (νόμῳ), e che in realtà esistono soltanto gli atomi ed il vuoto. E non solo le qualità dei corpi sono effetti della composizione, ma non sono quali ci appaiono; il movimento di una corda non rassomiglia punto al suono che udiamo; il calore non rassomiglia alla repulsione molecolare, nè il colore alle vibrazioni eteree. La differenza tra la sensazione ed il movimento che la produce aveva perciò già fatto ammettere la relatività delle sensazioni a Galileo, a Cartesio ed a Locke. Ma la fisiologia della sensazione ha poi confermato le induzioni della fisica.

Ciò che noi sentiamo non sono mai i movimenti dei corpi esterni, ma i movimenti che essi producono nel nostro; noi non possiamo sentire là dove non siamo. Ed anzi nel nostro

corpo non sentiamo i movimenti, ma i mutamenti, le differenze; un moto eguale e continuo, come il corso del sangue, non si sente; sentiamo caldo quando guadagniamo calorico e freddo quando ne perdiamo; se mettiamo una mano presso il fuoco e l'altra nel ghiaccio, poi ambedue nella stessa acqua, ci parrà calda e fredda insieme. La sensazione non varia dunque soltanto coll'eccitamento esterno, ma anche collo stato del corpo e specialmente del sistema nervoso.

Ma c'è di più, che varia colla parte dell'organismo che si eccita; eccitamenti diversi su organi eguali danno sempre sensazioni della medesima specie, ed eccitamenti eguali su organi diversi danno sensazioni diverse; così da una parte la pressione dell'occhio e la puntura del nervo ottico danno sempre una fiamma, e invece lo stesso raggio che all'occhio dà luce e colore, alla pelle dà calore.

Di qui l'ipotesi di Giovanni Müller dell'energia specifica dei nervi; e ad ogni modo è chiaro che il colore è una trasformazione dell'impressione esterna dipendente dalla struttura dell'occhio, della retina e del centro visivo. Ma tutti gli apparati nervosi sensibili sono composti di cellule nervose; la retina dell'occhio era in origine composta di cellule epiteliali, come le papille nervose della lingua; i sensi esterni sono tutti perfezionamenti di un senso solo, del tatto; le sensazioni, prodotte tutte da movimenti nervosi, sono dunque tutte della medesima specie; eppure non c'è analogia fra un sapore ed un colore. Insomma, non si può dire nemmeno che non sappiamo se le nostre sensazioni rassomigliano alle qualità reali della materia, ma anzi sappiamo che non rassomigliano punto. Citiamo l'Helmholtz, di cui tutti riconoscono l'autorità nella acustica e nell'ottica fisiologica: « Le nostre sensazioni non sono copie, ma soltanto simboli, e corrispondono agli oggetti ed ai fatti del mondo esterno all'incirca come le parole scritte o pronunciate rassomigliano alle cose che indicano; esse ci danno veramente notizie dei fatti del mondo esterno, ma non meglio di quello che facciamo noi descrivendo i colori ad un cieco ». Ma, se le qualità delle cose non sono che le nostre sensazioni, perchè tutti prendiamo le nostre sensazioni per qualità delle cose che le producono, e perchè, per esempio, credo sempre anch'io che lo zucchero sia dolce, mentre se

non è mangiato non ha nessun sapore? Egli è che il sapore varia costantemente secondo che assaggio dello zucchero, del sale o un arancio; ma io che assaggio ci sono sempre e sono sempre lo stesso; io, col mio organismo, sono una condizione che trascuro, appunto perchè sono una condizione costante, e in pratica importa solo tener conto delle variabili, cioè di distinguere il sale dallo zucchero; un'altra ragione è che lo zucchero è dolce anche se non lo mangio io, purchè lo mangi un altro. — Passiamo alle qualità intelligibili dei corpi, alle qualità spaziali, che sono la posizione, l'estensione, la figura ed il movimento.

Ora l'idealità dello spazio, e quindi di tutte queste qualità, è per i positivisti quasi dimostrata. Non si ammette l'idealità dello spazio nel senso kantiano, cioè non s'ammette che il tempo e lo spazio non esistano fuori della nostra mente, ma si ammette dalla maggioranza che sono relativi, cioè che non sono in sè stessi quello che sembrano a noi. Intanto che la « quantità » dello spazio sia relativa, tutti lo capiscono facilmente, quando si fa loro osservare collo Spencer che l'apprezzamento della distanza dipende dalla nostra velocità; la stessa distanza non può esser eguale per la tartaruga e la lepre. Ma credo si possa dimostrare con una ragione migliore; gli spazii celesti che noi possiamo calcolare colla mente non sono che multipli di quelli che possiamo misurare coll'occhio; e questi sono multipli degli spazii che possiamo percorrere movendoci; e lo spazio che percorriamo col muoverci si misura a piedi, spanne e braccia, per cui è un multiplo di parti del nostro corpo; e la grandezza del nostro corpo è relativa, ossia con un altro organismo ci parrebbe o molto più grande o molto più piccola di quella che è attualmente; infatti il Weber ci ha insegnato che se con un compasso le cui punte non distino che di mezzo pollice noi tocchiamo il gomito, sentiamo una punta sola; se le dita, due punte; se la lingua, due punte più distanti; la differenza di questa misura dipende dal numero dei corpuscoli tattili che sono più rari in certi punti della periferia e più frequenti in certi altri; la distanza che poniamo fra le due punte del compasso dipende dal numero di fibre che stanno fra i due punti toccati. Se dunque tutto il nostro corpo fosse ricco di elementi nervosi tattili come

la lingua, lo spazio sarebbe per ciascuno di noi molto più grande; se la nostra pelle fosse sensibile come la retina dell'occhio, che può aver centinaia di impressioni distinte sulla lunghezza di un millimetro, il nostro corpo ci parrebbe migliaia di volte più grande; sarebbe più grande se lo vedessimo tutti col microscopio; eppure non vedremmo ancora le molecole, e tanto meno gli atomi, ossia la grandezza reale. Se la quantità degli spazii ci pare assoluta, si è che ciascuno di noi conserva sempre la stessa unità di misura, e che le proporzioni fra le nostre misure concordano colle proporzioni delle misure altrui. — Ma anche la « qualità » dello spazio è relativa. Già si può dedurre con Kant e collo Spencer dal fatto che l'analisi psicologica scopre nello spazio quale tutti ce lo immaginiamo delle contradizioni tali da far supporre che esso non sia uno spazio reale, perchè nella realtà non ci possono essere contradizioni. Poi si può argomentare colla fisiologia la quale sostiene che le sensazioni hanno luogo nei centri sensitivi e propriamente in date parti del cervello; dunque allorchè ci pare che il suono sia nella campana o la puntura nel dito, noi « proiettiamo » il suono e « collochiamo » la puntura là dove sono le loro cause, ma dove essi non sono (come già aveva indovinato Stratone); il nostro giudizio sul luogo delle sensazioni è sempre erroneo.

Forse sarebbe meglio dire che negli altri corpi e alla periferia del nostro ha luogo soltanto la condizione fisica od organica della sensazione, che la fisiologia, ultima, ha luogo nel cervello; e che la sensazione, fenomeno psichico, non ha luogo in nessun posto; e quindi che colla proiezione non le mettiamo fuori di posto, ma diamo loro un posto; e, poichè una sensazione non ha posto per sè, che non possono averlo se non le une relativamente alle altre.

Ad ogni modo le qualità spaziali dei corpi non sono che rapporti fra le nostre sensazioni; e poichè queste sono relative, devono esserlo, secondo la giusta osservazione di Hume, anche i rapporti; vale a dire che, come a produrre il colore contribuisce l'occhio, così l'idea dello spazio è in parte prodotta dal nostro cervello. Qualunque sia l'origine di quest'idea dello spazio, sia nativista o genetica, lo spazio resta pei positivisti, non soggettivo nè reale, ma relativo, cioè

un'apparenza prodotta in noi da una realtà. — Ora si badi alla conseguenza. Le qualità dei corpi non erano che sensazioni prodotte da movimenti di cose estese. Ma, se lo spazio è relativo, anche i movimenti non sono che sensazioni, idee, insomma fenomeni psichici. E la conclusione finale è quindi che tutto il mondo materiale, il mondo della geometria, della meccanica, della fisica e della fisiologia, non è che un mondo relativo al nostro modo di sentire e di pensare, un mondo di fenomeni, di apparenze prodotte nell'« io », (che non sappiamo cos'è), da una realtà esterna chiamata materia (che non sappiamo cos'è); differisce dal mondo delle nostre immagini in quanto è il mondo delle nostre sensazioni, cioè di quelle presentazioni che si succedono in un ordine costante ed eguale per tutti, ma non il mondo reale, cioè il mondo quale sarebbe se non ci fossimo noi a sentire; è un mondo che si può considerare come assolutamente vero soltanto allorchè dimentichiamo che ci siamo noi a vederlo; che il mondo preistorico e paleozoico è ancora un mondo che immaginiamo; e che vedendo e immaginando il mondo noi contribuiamo a farlo quello che ci pare.

Se il materialista mi fa poi osservare che questo « io », nel quale il mondo si riflette è un corpo organico, e specialmente un cervello, io lo ammetterò volentieri; soltanto gli faccio osservare che, se il mondo è, secondo la famosa espressione di Schopenhauer, un fenomeno cerebrale, anche il cervello è un fenomeno; io consento che il mio pensiero dipenda da un cervello che sarà probabilmente simile a quelli che il fisiologo esamina all'ospedale; ma il fisiologo deve concedermi che il cervello stesso che egli ha tra le mani non è che un'apparenza prodotta da un « **x** » sul cervello suo, il quale è pure un altro « x ». — Quindi è vero che da una parte, dal punto di vista del materialismo scientifico, svanisce il mondo della coscienza; l'« io », il ragionamento con cui esso crede di capire le cose, la libertà con cui crede di decidersi a scrivere ed a combattere, diventano illusioni; ma d'altra parte la psicologia aveva indovinato da un pezzo e la fisiologia capisce ora che anche nel cielo colle sue stelle, nel giardino co' suoi fiori e nel cervello colle sue cellule non c'è che l'apparenza di una realtà che ci sfugge.

In un senso io non sono che un frammento dell'universo, una goccia dell'oceano materiale, che, appena formata, sparisce, ma in un altro senso il mondo non è che la mia rappresentazione, un riflesso prodotto in questa goccia.

In un senso l'anima non si può immaginare che estesa, ma in un altro la materia non si può immaginare che come una volontà diversa e indipendente dalla nostra. Guardando per di fuori, il pensiero non è che l'apparenza dei movimenti nervosi, e sta alle fibre del cervello come il suono sta alle vibrazioni della corda del violino; ma nell'altro senso i movimenti stessi e le corde non sono che nostre sensazioni.

In un senso la psicologia è un capitolo della biologia e quindi della fisica, e quindi della meccanica, ma in un altro senso tutte le scienze sono capitoli della psicologia.

Noi non possiamo uscire dal corpo, ma nemmeno dalla coscienza. Il materialismo scientifico è vero, sebbene non sia vero il materialismo metafisico, pel quale il mondo dei sensi e dell'immaginazione è la realtà assoluta; e l'idealismo è vero, sebbene non sia vero l'idealismo assoluto pel quale la materia non esiste ed esisto soltanto « io », od almeno non esistono che degli spiriti. Il positivismo li ammette ambedue. Ma non possono esser ambedue la verità assoluta perchè sono in contradizione fra loro. Dunque non sono che due aspetti della realtà. Dunque della realtà assoluta non sappiamo niente. — Ora siamo in grado di comprender la relazione tra il positivismo e il materialismo; il positivismo, prendendo per base l'esperienza, fonda il « metodo » materialista; ma è insieme il correttivo delle « conclusioni » materialiste, perchè, accettando i risultati dell'analisi psicologica da Platone a Kant, accettando ciò che c'è di vero nell'idealismo e nello scetticismo, esso riconosce che il mondo dell'esperienza è il mondo per noi, non quello in sè; che ad ogni modo il nostro mondo non è che una particella del mondo reale, o un suo effetto o una sua apparenza. La scienza deve quindi, secondo il concetto di Strauss adoperar dappertutto le stesse teorie e gli stessi metodi che il materialista; ma ciò che per il materialista è la verità definitiva, non è per l'idealista (e pel positivista) che un risultato dell'organismo. Il materialismo metafisico non è dunque

l'asintote della scienza, e tanto meno la tangente. Il vero positivista deve almeno dire come l'Huxley: « Quando i materialisti vanno fuori della loro strada, e cominciano a dire che non c'è altro al mondo che forza e materia e leggi necessarie, io cesso di seguirli ».

C — Ma a queste due proposizioni (che criterio della verità è l'esperienza e che l'esperienza è relativa) il positismo ne aggiunge poi una terza: noi non potremo mai oltrepassare l'esperienza; dunque noi non potremmo mai conoscere la realtà assoluta; dunque la metafisica non è possibile. Tutt'al più ammettiamo che al di là dell'esperienza c'è un mondo ignoto e inconoscibile, nel quale il sentimento religioso, il sentimento morale, la paura di morire, possono fabbricare tutti i loro castelli in aria, e collocarvi i loro idoli, purchè in nome di questi idoli non inquietino la scienza; la quale non afferma che ciò che conosce, e non conosce che fenomeni e rapporti. Le rive dell'isola in cui abitiamo sono battute dalle onde di un oceano infinito, del quale il Littrè ci concede di constatare la esistenza; ma non vuol che lo navighiamo. Noi non dobbiamo negare ciò che non possiamo sapere, ma gli altri devono ammettere che hanno « il dovere di non affermare » ciò che non sanno.

3. — POSSIBILITÀ DELLA METAFISICA

3.° « Possibilità della metafisica ». Il positivismo stesso ci ha mostrato qual sia il difetto del materialismo; ora cerchiamo il difetto del positivismo.

Il materialismo ha ragione finchè sostiene che, secondo la esperienza, tutto è effetto progressivo, secondo le leggi naturali, delle proprietà della materia; ha torto quando aggiunge: « e della materia soltanto ». Il positivismo ha ragione finchè sostiene che tutto è effetto prodotto in noi da una realtà che non conosciamo; ha torto quando aggiunge: « e che non possiamo conoscere ». Il torto del materialismo è di concludere che lo spirito non esiste; quello del positivismo è di concludere che la metafisica è impossibile.

Intanto, che una metafisica qualunque sia « necessaria » alla umanità, tutti lo sanno; lo dimostrano, dice Schopenhauer le chiese che incontriamo per via. La religione non è, come, nell'eccesso della reazione liberale, credevano gli enciclopedisti, il prodotto della paura e dell'ignoranza degli uni e dell'interesse e della mala fede degli altri; è il prodotto della tendenza dell'umanità a fabbricar sull'origine del mondo e sul destino dell'uomo delle ipotesi che da una parte contentino la curiosità colmando le lacune dell'esperienza, e dall'altra contentino il sentimento supponendo nel mondo quell'ideale che è nel cuore dell'uomo.

Gli uomini non hanno tempo di studiar metafisica, perchè vogliono divertirsi, e sopratutto perchè devono guadagnarsi il pane; nè, se lo facessero, sarebbero sicuri di giungere a spiegarsi il mondo, poichè anche i sistemi dei filosofi, che a questo problema hanno consacrato la vita, costrutti in fretta prima che l'esperienza avesse fornito materiali sufficienti e che la scienza avesse fornito un metodo sicuro, non hanno ancora potuto star in piedi; non ci hanno dato che verità parziali, più indovinate che dedotte, le quali stanno in piedi come colonne fra le rovine di Ninive e di Babilonia.

D'altra parte gli uomini non sanno rassegnarsi ad ignorare, e ad aspettare la scienza dai posteri; e tanto meno contentarsi del mondo materiale, del mondo dell'occhio e del tatto, che si risolve in pulviscoli. Di qui le religioni, le quali sono metafisiche popolari, morali, provvisorie, suggerite sopratutto dal sentimento, e disegnate sopratutto dall'immaginazione; ma che, per esser efficaci, dovevano parer definitive, e perciò cercavano una radice nella tradizione di una rivelazione e si opponevano alle novità che sembravano pericolose per loro.

E come la storia ci mostra la necessità della metafisica, il più semplice buon senso ce ne mostra l'« importanza ».

Un beduino affamato che traversava il deserto, scoperta finalmente un'oasi, e in quella un pozzo, e sul pozzo un sacchetto, esclamava: Dio voglia che siano datteri! ma, aperto il sacchetto, gridava disperato: « Ahimè! non sono che perle! »

La filosofia è come quelle perle. Certamente, se si considera l'utilità immediata, un manuale di panificazione o di caseificio è molto più importante di un trattato di filosofia, perchè per filosofare bisogna vivere, e per vivere bisogna mangiare. Ma per chi ha da mangiare la filosofia dovrebbe essere la scienza più importante; nessuno sosterrà che la credenza in un'altra vita, od anche solo la credenza nella possibilità che nel mondo vi sia in qualche modo una giustizia, non eserciti una grande influenza, fosse pure incosciente, sulla felicità e sulla condotta di ogni uomo, e quindi sullo stato sociale; se questa influenza non si può valutare, se sembra perfino che si possa negare, ciò deriva dal fatto che non tutti credono quello che dicono e non tutti dicono quello che credono; e forse ben pochi sanno esattamente che cosa credono. Che se poi guardiamo l'interesse teorico, cioè l'importanza non per la pratica, ma per la curiosità, le cognizioni più importanti sono, se si guarda al principio, l'alfabeto, se si guarda al fine, la metafisica; la legge delle potenze dei binomii, la legge della distribuzione delle foglie nelle piante, i centri nervosi delle formiche, il significato delle iscrizioni cuneiformi, sono certamente cose interessantissime per sè stesse, ma dal punto di vista teoretico non sono che contribuzioni alla filosofia.

Metafisica

Si dirà che la questione non è se una metafisica popolare sia necessaria, e se una metafisica scientifica non sarebbe desiderabile; ma se la metafisica possa essere una scienza. Allora domando cosa intendete per metafisica; giacchè la parola metafisica ha almeno tre significati.

Se per metafisica intendete l'ontologia derivata dalla sola ideologia; il metodo speculativo, deduttivo, a priori, che giudica degli esseri dalle idee che ne abbiamo, senza esaminar le sensazioni da cui son derivate queste idee; che giudica dei fatti secondo principi supposti eterni, necessarii ed innati nella ragione, senza verificar coll'esperienza se alle volte non fossero ipotesi provvisorie, incomplete, inesatte o mal formulate; insomma se intendete per metafisica la filosofia scolastica, di cui l'« Ars magna » di Raimondo Lullo ci offre una caricatura, la filosofia che si fida ciecamente dell'astrazione e ignora completamente le scienze naturali, accordo che la metafisica non è e non può essere una scienza. Accordo la famosa distinzione del Comte fra i tre stadii del sapere umano; che, come si sbagliava la mitologia volendo spiegare le varie classi dei fenomeni naturali coll'azione di altrettante divinità, così avea torto la metafisica di spiegarle con qualità occulte; di spiegare in che modo l'oppio facesse dormire inventando una « virtus dormitiva » e di prendere l'astrazione per la causa dei fatti concreti; e che la causa va cercata coll'osservazione degli antecedenti costanti del fatto. S'intende che accordo tutto ciò con molte riserve. Credo infatti che esistano realmente delle cause occulte, perchè vi sono degli effetti di cui non conosciamo le cause; che quindi vi debbano anche essere dei nomi delle qualità occulte; è vero solo che questi nomi non ci rivelano la natura di tali qualità; il nome di una qualità occulta esprime soltanto un « desideratum ».

Credo pure che l'odio della metafisica abbia prodotto delle esagerazioni; alcuni credono ormai che l'astrazione e l'ipotesi non siano più necessarie; eppure il celebre « hypotheses non fingo » di Newîton non era vero che ad opera compiuta; se non avesse fatto un'ipotesi e non l'avesse seguita per tanti anni, non avrebbe scoperto niente; le scoperte non si fanno guardando, ma anche « pensandoci su », il che è

un po' metafisico; il positivismo richiede solo che pensiamo « dopo avere guardato ».

Credo ancora che l'ideologia non sia inutile, che l'osservazione e l'analisi delle idee e delle operazioni mentali abbia diritto d'esistere come l'osservazione e l'analisi di corpi; la diffidenza dei fisiologi a questo riguardo « è tutta fondata (cito l'Ardigò perchè non sarà sospetto) nella mancanza di abitudine della riflessione psicologica, e nell'immmaginarsi che altri non possa fare ciò che non si sente di poter fare chi non ha quell'abitudine »; è vero soltanto che la metafisica non deve fondarsi soltanto sull'ideologia, sopratutto sulla vecchia ideologia, che si ostina ad ignorare ciò che l'analisi dei fatti di coscienza ha prodotto da Locke e da Hume in poi.

Ma per metafisica si può intendere, come molti fanno, invece di un metodo, una scienza; e propriamente ouella scienza che, secondo il concetto aristotelico, stava al di là della fisica, e che in realtà è al di là di tutte le scienze, anche della psicologia; quella che confronta i risultati delle singole scienze e naturali e morali, per trarne coll'induzione un concetto complessivo dell'universo, ossia per cercare con quali ipotesi si può spiegare che il mondo ci paia quello che ci pare (Herbart), quali sono i « Primi Principi » (Aristotele e Spencer) che potrebbero accordarsi con tutta l'esperienza; si potrebbe intendere in somma la filosofia, se sotto questo nome non andassero ancora scienze speciali come la psicologia, la logica, la morale; o la cosmologia, se questo nome non avesse invece un significato troppo ristretto. Ora una metafisica in questo senso non solo è possibile, ma esiste, e vi lavorano i positivisti e i materialisti medesimi; perchè il libro di Häckel sulla creazione e quello di Spencer sui « Primi Principj » non saprei classificarli che fra i trattati di cosmologia. Non sarà ancora tutta scienza, e le ipotesi vi sono più numerose che i teoremi: rassomiglia certo più alla metereologia che all'astronomia; ma l'oggetto (cioè l'universo) e il metodo (cioè l'induzione fondata sui risultati delle scienze positive) sono ormai stabiliti.

Ma si dirà: niuno nega che sia possibile una filosofia scientifica; ma la filosofia scientifica, ossia la positivista, è giunta precisamente a questo concetto dell'universo: che il mondo

in cui viviamo non è che un frammento, un effetto, un simbolo del mondo reale; la metafisica nel suo terzo e vero significato è appunto la scienza della realtà, dell'assoluto, della cosa in sè, del noumeno, del soprannaturale, dell'essere puro di Platone e del pensiero puro di Kant, del trascendente e del trascendentale, ossia di ciò che lo Spencer ha chiamato appunto bene l'« inconoscibile ».

Ebbene, prendiamo la metafisica in questo senso, come scienza della realtà. Bisognerà ammettere che la metafisica « non è ancora » una scienza. Se, perchè una scienza sia scienza, bisogna che quelli che la professano vadano d'accordo, e che ne siano non solamente certi, ma sicuri, vale a dire che possano convincere tutti gli altri coll'esperimento o colla dimostrazione, bisogna convenire che la metafisica non è una scienza, ma una massa aggrovigliata di ipotesi più o meno probabili, che siamo ancora agli (εἰκότες.) ςἰμῦθο del Timeo platonico. Ma perchè non sarà mai una scienza?

Perchè, si dice, in due mila anni non ha potuto diventarlo. La storia è ingombra di sistemi metafisici caduti come castelli di carte. — Ma nulla prova che ciò che non si è mai potuto scoprire per il passato non si potrà scoprire più tardi.

Se tutti gli uomini fossero sempre stati di questo avviso, non si sarebbe mai scoperto niente.

Quasi tutti i problemi scientifici più difficili, dice l'Häckel, sono sembrati insolubili, fino a che un uomo di genio non ha trovato il modo di risolverli.

La storia è piena anche di cose incomprensibili che si sono comprese, di cose impossibili che si sono fatte. Il celebre Giovanni Müller giudicava impossibile misurare la velocità dell'onda nervosa: due anni dopo l'Helmholtz, la misurava. E le altre scienze non hanno forse durato migliaia d'anni a costituirsi?

La fisica scientifica data dal tempo di Galileo; la chimica è nata sul finire dello scorso secolo con Priestley e Lavoisier; la linguistica che Voltaire metteva in canzone, e che infatti al suo tempo era quasi ancora al punto in cui era nel Cratilo platonico, è diventata scienza al principio di questo secolo, quando gli Inglesi ci portarono dall'India la grammatica di Panini, che illuminò la mente del Bopp. Tutti sanno quanto

siano giovani la geologia e la meteorologia, l'istologia e la chimica organica.

Non è lontano il tempo, nota con ragione il Dumont, nel quale Montaigne vedeva in tutte le scienze una « pésieo sophistiquée », e le accusava di far come le persone che si mettono addosso del cotone per parer grasse. Insomma la scienza che è nata ieri, non può dir che la metafisica non nascerà domani.

Ma il Du Bois-Reymond, il Tyndall, il Donders, il Nägeli; ed altri ci hanno mostrato in letture popolari divenute famose « i limiti della scienza ». Ma, se ci appoggiamo alle autorità, ne trovo delle altre, e positive, per le quali la scienza non ha limiti. Queste letture sono accolte con molto favore, dice il Lewes, perchè l'ignoranza adulata si sente « à son aise », e, scuotendo il capo in modo significante esclama : « Ah vedete ! la scienza è inutile « qui » ; malgrado i suoi vanti, vi sono misteri che essa non può penetrare ». Il peggio è che mentre l'ignoranza ne gode, l'oscurantismo ne approfitta. Certo questi illustri uomini hanno parlato per modestia e per tranquillizzare le coscienze. Ma forse non si può dire lo stesso di quelli che vanno ripetendo le loro asserzioni.

« Sono sempre quelli che sanno poco, mi insegna precisamente il Darwin, e non quelli che sanno molto, che affermano altamente che la scienza non potrà sciogliere il tale o il tal altro problema ».

Più cattivo era Bacone (N. Org. I, 88), il quale attribuiva alla vanità la disperazione « affettata ed artificiale » di quegli scienziati, i quali « spargono la credenza che ciò che finora non fu scoperto e capito non possa essere scoperto e capito neppure nell'avvenire » Ed è presunzione il credere che gli altri non possano scoprir ciò che non sappiamo scoprir noi.

Per lo meno, si dirà, non vediamo con qual mezzo si potrà risolvere il problema metafisico. Ma altri lo vedrà. Non è raro il trovar ancora delle persone, e non contadini, le quali con un sorriso malizioso vi confidano di non credere che gli astronomi conoscano realmente la distanza del sole dalla terra, perchè essi non vedono con qual mezzo si possa misurare. Similmente, osserva bene il Lewes, prima dell'invenzione delll'analisi spettrale sarebbe parso tentativo insano quello

d'indagare la composizione dei corpi celesti. Chi sa cosa potranno insegnarci nuovi strumenti come il microfono, nuovi metodi di calcolo come la geometria analitica ed il calcolo infinitesimale, nuovi mezzi d'osservazione come la psicofisica e l'ipnotismo? Non parlo, perchè si rimanderebbero le speranze ad epoca troppo lontana, della possibilità che coll'evoluzione si acquisti fra migliaia d'anni qualche nuovo senso o una facoltà intellettiva che stia alla ragione umana, come essa sta all'istinto da cui è uscita. Molto lodevole è insomma la prudenza del Taine che chiude il suo famoso libro sull'Intelligenza dicendo: Vedo i limiti della mia intelligenza, non vedo quelli dell'intelligenza dell'umanità.

C'è anzi un principio, postulato o sottinteso da tutte le scienze, che presuppone la possibilità della metafisica; è quello della ragion sufficiente, o della razionalità della natura, o della intelligibilità delle cose; è la supposizione che di ogni fatto o legge ci sia una ragione in qualche legge più generale, partendo dalla quale, se l'avessimo conosciuta prima, si sarebbe potuto dedurre e prevedere il fatto stesso; ciò che induttivamente è una spiegazione a cui si giunge, deduttivamente è una premessa da cui si parte. Ora gli scienziati mostrano di supporre che di ogni cosa vi sia una spiegazione possibile, altrimenti non la cercherebbero.

Questo principio non è a priori, ma un'ipotesi suggerita dall'esperienza, appunto perchè vediamo che tutti i giorni la scienza riesce a spiegare qualche cosa di più. Ora questo suppone che confrontando i risultati più generali delle varie scienze si debba poter giungere a pochi principj primi che spieghino gli altri; che l'enciclopedia debba avere un'introduzione, la logica, e possa avere una conclusione, la metafisica.

Ma, si dice, vi sono ragioni «a priori», per credere che la metafisica «non possa» divenire una scienza; che essa sia un problema come la quadratura del circolo. E quali sono?

Il nostro mondo non è che un frammento del mondo reale; è un'isola in mezzo allo spazio, al tempo ed ai fenomeni infiniti (Littré); e per conoscer bene una cosa bisognerebbe saper tutto (Pascal e Goethe); e non potremo mai saper tutto (Galileo); — Ma non si può argomentare dalla parte al tutto? Tre punti non bastano per determinare un circo-

lo? L'occhio, il telescopio e il calcolo non argomentano dalla terra al cielo? E non si domanda di saper tutto, ma di saper qualche cosa » intorno al tutto; non si domanda che la metafisica sia finita, ma solo che sia scientifica; finita, non lo è nemmeno la matematica; e la fisiologia è una scienza, sebbene non sappia ancora cos'è la vita.

La realtà assoluta, si dice, è inconoscibile per sua natura. Alcuni definiscono la realtà: ciò che esiste fuori del pensiero; Bonghi dice che è il « non pensato ». Allora, siccome non possiamo conoscere che pensando, la realtà sarebbe inconoscibile per definizione.

Questa definizione è falsa; nessuno ha della realtà questo concetto; la realtà è ciò che esisterebbe « anche se non lo pensassimo », anche se non ci fossimo; così io esisto realmente in quanto esisto senza che il gran Turco lo sappia; ma non cesserei d'esistere quando il gran Turco mi conoscesse. Similmente ammetto che esistono molte cose che non so; ma non ne viene che sian false tutte quelle che so. — Ma questa correzione alla definizione non mi assicura guari; perchè la realtà metafisica è ciò che esisterebbe anche se « nessuno » lo sentisse o immaginasse; ma noi non possiamo sentire se non ci siamo; e non possiamo immaginare che secondo sentiamo; quando immagino il mondo che resterà dopo la mia morte, immagino le sensazioni di quelli che sopravviveranno, e le immagino simili alle mie; quando immaginiamo la terra prima dell'apparizione della sensibilità, immaginiamo le sensazioni che gli uomini avrebbero potuto avere se ci fossero stati; e sempre così; noi non possiamo far astrazione dalla nostra presenza; il mondo senza di noi è come il sole pensato dai ciechi: non possiamo dunque conoscere che un mondo « per noi », e non un mondo in sè; una realtà relativa, non assoluta. Nè si può rimediarci col supporre che il mondo sia per noi come in sè, che sia appunto come lo immaginiamo; giacchè rispondono che, se anche l'ipotesi fosse vera, non si potrebbe verificare, perchè non si può confrontare il mondo che vediamo con quello che non vediamo; e che anzi l'ipotesi è falsa, e specialmente per due motivi: 1.° che noi che vediamo non siamo zeri; siamo condizioni e coefficienti della cognizione, come

lo è la realtà; fatti diversamente, sentiremmo diversamente; dunque, in forza del principio di causalità, la realtà non può essere come la vediamo; 2.° il mondo della nostra esperienza è pieno di contradizioni; ora la contradizione è un segno d'errore; dunque la realtà, se esiste, è al di là dell'esperienza; e «al di là dell'esperienza non si può andare».

Dunque la realtà non si può conoscere. — La conclusione mi sembra molto dubbia. Cosa significa la frase tanto ripetuta, che l'esperienza non si può oltrepassare? Io domando cosa intendete per esperienza. Se mai per esperienza intendeste soltanto la sensazione, farei osservare che umilissimi insetti l'oltrepassano tutti i momenti, argomentando per associazione da ciò che vedono a ciò che non vedono; altrimenti non sbaglierebbero mai.

Negli uomini poi c'è l'induzione da principj astratti, intorno a concetti astratti; quindi anche uomini senz'ombra di coltura conoscono con certezza non solo cose che non possono sentire, ma perfino cose che non possono immaginare, come i ciechi i colori; le scienze poi sostituiscono alla sensazione, anzi alla sensazione comune, realtà che «nessuno» può immaginare. Così anche le verità metafisiche non si potranno immaginare; ma perchè non si potranno concepire?

In un certo senso è vero che i concetti non sono che residui d'immagini; nella metafisica questi residui saranno ridotti ai minimi termini; il mondo della metafisica, nel quale forse si dovrà fare astrazione dallo spazio, sarà molto pallido, magro e quasi evanescente; ma quegli elementi immaginabili che giudicheremo necessarj a spiegar l'universo non potremo forse rappresentarli con degli «x» e degli «y»?

Anzi, guardate: voi avete già oltrepassato l'esperienza, asserendo che la realtà assoluta deve essere al di là; perchè non si potrà far un passo di più coll'induzione e scoprir come è? Quando si è capito che l'acqua era un'apparenza che doveva essere composta, si era molto lontani dal trovar la realtà, gli elementi, l'ossigeno e l'idrogeno? se dalle contradizioni che sono nel mondo dell'esperienza si capisce che questa è soltanto un'apparenza comune e regolare, per-

chè non capiremo col tempo come si deve concepire la realtà perchè il suo concetto non contenga contradizioni?

Il cielo del pastore essendo inesplicabile, Filolao e poi Copernico ne hanno immaginato un altro; e ora si capisce anche perchè, secondo le leggi dell'ottica, questo ci paia quello. Perchè non accadrà lo stesso del mondo più vasto dell'esperienza? Non si può trovar anche qui con quale ipotesi sulla realtà si possono spiegare le contradizioni apparenti? — Ma si sono fatte tutte le ipotesi, sembra che dica lo Spencer nei Primi Principj; nè Kant, nè Hegel, nè Herbart hanno trovato il modo di conciliare le contradizioni; dunque c'è un inconoscibile, ma resterà inconoscibile. — Ma chi vi dice che abbiate fatte tutte le ipotesi? Keplero, per trovar una sola delle sue tre leggi, ha fatto più di venti ipotesi; non è strano che per la metafisica si debba farne un centinaio. Lo Spencer medesimo non ha, per esempio, spiegato abbastanza bene la contradizione apparente fra l'empirismo e i principi innati, coll'eredità dell'esperienza?

C'è un'altra difficoltà. Al maestro che leggendo Esiodo spiegava il mondo col Caos, Epicuro domandava: ma donde il Caos? Voltaire, che ammetteva l'esistenza di Dio, si domandava però: ma perchè Dio? Similmente lo Spencer ci mostra bene che i primi principj con cui potessimo spiegare l'universo sarebbero però inesplicabili, appunto perchè sarebbero i primi. Ma ciò non vuol dire che sia inesplicabile il mondo. E sopratutto ciò non vuol dire che il positivismo spieghi qualche cosa: esso non è che una scritta su una porta chiusa; o al più un'anticamera senza appartamento.

Insomma, fin che il positivismo dice «non so», perchè finora non ho potuto conciliare il senso e la coscienza, la fisica e la morale, nè sottometter l'una all'altra, ha ragione; ma quando dal dubbio metodico passa allo scettico, quando dice «non si può sapere», diventa dogmatico, e dice più di quello che l'esperienza gli permetta di dire.

4. — L'ESISTENZA DI DIO E LE CAUSE FINALI

4.° « L'esistenza di Dio ». Dunque: il materialismo ha ragione di dire che, giudicando dall'esperienza esterna, tutto, anche il pensiero umano, è effetto derivato col tempo, e secondo leggi naturali, dai movimenti di una sostanza estesa nello spazio. Ma il positivismo c'insegna che il mondo della esperienza esterna è, non un frammento, ma soltanto un effetto, un simbolo della realtà; che al di là dell'esperienza sensibile c'è qualche altra cosa, che non immaginiamo. Il positivismo poi non prova che su questo qualche cosa, sulla realtà assoluta, non si possano fare delle induzioni legittime, che non si possa farsene un concetto scientifico, che la metafisica sia la scienza di ciò che non si può sapere (al contrario della logica che è, secondo alcuni, la scienza di ciò che tutti sanno). Ora, tra le induzioni legittime non vi sono soltanto quelle del materialismo, ma anche quelle dello spiritualismo. Nell'equazione che la metafisica scientifica dovrà risolvere, ci sono dei termini imposti dalla coscienza, dal sentimento interno; e la metafisica dovrà tenerne calcolo; un'equazione non si risolve cancellando le cifre che imbarazzano. Se i postulati dello spiritualismo incontrano oggi maggior resistenza che quelli del materialismo, ciò si deve ad una reazione più politica che filosofica; il materialismo è il protetto della scienza; lo spiritualismo è il protetto della morale, e perciò di ogni governo che vuol conservare lo Stato; di lì la tendenza dei giovani istruiti nelle Università ad essere materialisti per essere scienziati e liberali; piccolo male, se si comprenderà che il solo rimedio consiste appunto nella libertà della scienza; le esagerazioni si correggeranno da sè.

Tra i postulati dello spiritualismo, quello che può dirsi fondamentale, e che certamente è il più probabile, è quello dell'esistenza di Dio. Per toglier ogni equivoco dirò subito

cosa intendo per Dio: una causa prima delle cose che abbia qualche analogia con quello che ci sembra di sentire in noi stessi, ossia con una volontà che scelga i fini col desiderio e scelga i mezzi coll'intelligenza. Se il fisico tenta di rappresentarsi la materia, non può immaginare i corpi che divisi in corpuscoli; se il psicologo tenta di rappresentarsi Dio, subito lo immagina, come la Bibbia, a similitudine dell'uomo; salvo che, mentre quello immagina gli elementi come un numero infinito di infinitamente piccoli, noi immaginiamo Dio che come un solo spirito perfetto, od almeno infinitamente superiore a noi. Ma in realtà, come il cane, che guardando negli occhi dell'uomo ne indovina i voleri, tenterebbe invano di comprenderne l'intelligenza, perchè per comprenderla bisogna averla, così io tento invano di farmi un'idea di una intelligenza infinitamente superiore alla mia. Quindi, a prendere una misura esatta fra ciò che penso e ciò che immagino, posso dire soltanto che intendo per Dio qualche cosa che sta agli spiriti come la materia sta ai corpi.

Ci sono ragioni per ammetter l'esistenza di Dio? Mi pare di sì. Lasciamo da parte l'argomento ontologico di Sant'Anselmo, rifiutato perfino da San Tommaso. Ma restano gli argomenti a posteriori, fondati sul principio di causalità, i quali sembrano provare che l'esistenza di Dio è un'ipotesi necessaria; ossia, perchè il mondo abbia una causa che basti a spiegarlo (che ne sia anche ragion sufficiente), bisogna ammettere l'esistenza di Dio. Infatti:

In primo luogo, per costrurre il mondo il materialismo postula gli atomi. Accordiamoli. Dopo si domanda al materialista perchè esistono gli atomi. Egli risponde a buon diritto che non lo sa; ma che da ciò non deriva punto che Dio esista; se si vuol spiegar l'esistenza degli atomi con un creatore, i materialisti domandano a ragione che si spieghi l'esistenza del creatore; se si risponde che non si può andar all'infinito e perciò bisogna fermarsi ad un principio, i materialisti rispondono che si può fermarsi agli atomi. Non occorre fare come gli Indiani i quali supponevano che la terra fosse sostenuta da un elefante, e non si domandavano dove si appoggiasse l'elefante. Insomma, se il mondo non ha cominciato, Dio non è necessario; se il mondo ha comincia-

to, è necessario che abbia cominciato con qualche cosa, ma non è necessario che questo qualche cosa sia Dio. Si dice: il mondo ha cominciato, e Dio no, perchè è eterno. Ma allora, siamo daccapo; se volete qualcosa di eterno, perchè non sarebbe eterno il mondo? E cosa ha fatto Dio nell'eternità, prima di cominciare il mondo? perchè ha aspettato tanto tempo? Rispondono che Dio essendo eterno, per lui il tempo non esiste; che il tempo ha cominciato soltanto col mondo. Sia pure; ammettiamo che il tempo non ha realtà assoluta; che Dio non è un'apparenza per noi; ma se il tempo è un'apparenza, lo è anche il principio del mondo; se per Dio tempo non c'è, vuol dire, o mi sbaglio, che tempo realmente non c'è; che quindi il mondo non ha cominciato; e quindi non è necessario, anzi, nemmeno possibile, un creatore. Dunque nemmeno l'argomento cosmologico per ora non mi convince.

In secondo luogo, per spiegare i mutamenti continui che sono accaduti nel mondo, il materialista ha bisogno del movimento.

Gli spiritualisti dicono con Aristotele e San Tommaso che la materia per sè è inerte, e che quindi è necessario supporre un primo motore; i materialisti rispondono che non è inerte, che anzi è in continuo movimento; i corpi in movimento di traslazione, gli atomi in vibrazione.

La risposta dei materialisti non mi sembra sufficiente; quando si dice che la materia è inerte, non si vuol dire che non si muove, ma che non si muove di per sè; nessun corpo inanimato ed in riposo si mette in movimento se il moto non gli è impresso da un altro; nessun corpo inanimato in movimento si ferma se non ce n'è un altro che l'arresti. Non serve il replicare che però un corpo è sempre mosso da un altro corpo ed arrestato da un altro corpo; perchè (lasciando per ora da parte come troppo debole l'obbiezione che il nostro corpo è mosso dalla nostra volontà, la quale non è un corpo), resta sempre da rispondere a questo argomento: se un corpo non si muove di per sè, e «se» il movimento nel mondo ha cominciato, il movimento primo dev'essere stato impresso da qualche cosa che non era un corpo. La questione è dunque tutta «se» il movimento abbia cominciato.

Gli spiritualisti suppongono arbitrariamente di sì. Il Büchner suppone arbitrariamente di no. Il fatto è che non lo sappiamo, e che la filosofia deve aspettare qui la soluzione della meccanica. E questa soluzione non solo è impossibile, ma non sembra nemmeno tanto lontana.

Tutti conoscono la teoria del Clausius, che l'« entropia tende a suo massimo » ossia che il movimento tende a trasformarsi tutto in calore; ma il calore di un corpo non produce movimento che quando passa ad un corpo meno caldo; quando tutti i corpi saranno caldi egualmente, la materia sarà immobile, od almeno tutto il movimento di traslazione si sarà trasformato in movimento vibratorio.

Se accettiamo questa teoria, od altre affini che giungono ad una conclusione identica, se ammettiamo che il moto debba finire, ciò fa naturalmente supporre che abbia cominciato. E il più è che questa ipotesi sembra confermarsi; secondo il Thompson, e tutti sanno quanto valga la sua autorità, sembra che le equazioni meccaniche sulle cause del movimento attuale non conducano indietro all'infinito, ma ad un principio. Allora lo spiritualismo ha diritto di dire: se ammettete che ogni effetto abbia sempre avuto una causa, bisogna che ammettiate una causa del primo movimento. Ma badiamo: una causa del primo movimento è per ora soltanto una « x »; per provar che è una causa intelligente, che è Dio, ci vogliono altre ragioni.

Ma forse non mancano. Perchè, in terzo luogo, per spiegare il mondo, il materialismo deve postulare delle « leggi ». Non basta che vi siano gli atomi e che si muovano; bisogna che si muovano regolarmente. Noi viviamo sempre nell'illusione della mobilità e della libertà; riconosciamo a mala pena la necessità quando si tratta di corpi inorganici; ma in realtà, tutto è come deve essere; ogni foglia spunta dove deve spuntare, ogni sentimento si sveglia quando deve svegliarsi. Nell'universo tutto è geometria. Ma e perchè vi sono « leggi? e perchè leggi « razionali », ossia logicamente dipendenti le une dalle altre? perchè le cose devono avere un ordine costante e intelligibile? perchè tutto non è disordine e confusione? Non è probabile la supposizione cha la causa prima sia razionale? Se voi ammettete il principio di causalità, ammetterete che « devono aver una

causa anche le leggi »; e una causa che basti a spiegarle. Ma l'esperienza non ha suggerito finora altra analogia con cui si possa spiegarle che quella con un legislatore. Quindi domandiamo anche noi: chi è il legislatore delle leggi della natura? Il Wundt ha osato rispondere che è lo scienziato. Ma lo scienziato scopre, le leggi, non le fa. È come dire che il lettore fa il libro. Se la natura è un libro, cioè un sistema intelligibile, ciò fa supporre un autore.

Già il Comte aveva detto che « oggi i cieli non raccontano altra gloria che quella d'Ipparco, di Keplero e di Newton, che ne hanno stabilite le leggi ». Ma già da un gran pezzo gli aveva risposto Sant'Agostino: « Omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo ». Noi crediamo dunque che si possa dire col celebre Oersted: « Il mondo è governato da una ragione eterna, che si manifesta nelle leggi immutabili della natura ».

Al Büchner sembra che questa proposizione sia contraddittoria: « niuno può comprendere, egli dice, come una ragione eterna che « governa » s'accordi con leggi immutabili; o governano le leggi immutabili della natura, o la ragione eterna; le une insieme all'altra sarebbero ogni momento in collisione ».

A me pare invece che il Büchner non abbia compreso l'Örsted; egli forse non si è ricordato che in grammatica vi sono dei genitivi oggettivi e dei genitivi soggettivi, che per esempio « la paura dei nemici » può significare, secondo il contesto del discorso, la paura che abbiamo dei nemici e la paura che i nemici hanno di noi; che perciò le leggi « della » natura non sono leggi imposte « dalla » ma « alla» natura; che dicendole immutabili si dice che la natura « non può » mutarle perchè Dio « non vuole ». Non c'è contradizione a dire che l'influenza di Bismarck si manifesta nelle leggi rigorose dello Stato prussiano. Insomma la costanza, l'uniformità e l'intelligibilità dei fenomeni naturali fanno supporre che « la » o « una » causa prima fosse l'intelligenza.

Ma c'è un'altra ragione per far supporre che una causa del mondo è stata l'intelligenza; ed è precisamente l'evoluzione: l'evoluzione non si comprende senza la finalità della natura. Il materialismo, per spiegare il mondo, non postula soltanto la materia, il movimento, e le leggi del movi-

mento, ma anche, in quarto luogo, che esse sieno leggi di progresso; e leggi tali sembrano aver un fine. Ma siccome la questione delle cause finali è molto controversa, bisognerà che mi permetta qualche pagina per esporre le ragioni in favore e poi confutare quelle contro.

A — Generalmente ciò che l'uomo fa, lo fa perchè « sa » (o crede) che sarà causa di un effetto che egli « desidera ». In tal caso l'effetto desiderato si chiama « fine »; ciò che si fa per ottenerlo si chiama « mezzo »; il pensiero che ci induce a farlo, ossia il desiderio del fine e la cognizione del mezzo, si chiama intenzione e, scientificamente, « causa finale ».

L'esperienza più comune c'insegna che anche le bestie, quando operano con intelligenza, operano con un fine; e che l'uomo, animale ragionevole, opera anche con fini molto lontani, da cui lo separa una lunga serie di cause e di effetti. Dunque delle cause finali al mondo ve ne sono; anzi sono quelle di cui abbiamo la conoscenza più sicura. Allorchè dunque il bambino od il selvaggio credono che quanto succede sia prodotto da un'intenzione, e che tutte le cose siano animate, argomentano « per analogia ».

B — Ma l'esperienza insegna anche ai fanciulli ed ai selvaggi che le cause possono essere di molte specie, che non tutte sono volontarie. E la logica insegna che l'osservazione di un'analogia può condurci ad una scoperta, ma non vale come dimostrazione; non si dimostra con certezza assoluta senza il principio d'identità, il quale viceversa non serve alla scoperta. Ciò non toglie però che col crescere dell'analogia cresce la probabilità; di mano in mano che l'analogia si avvicina all'identità, la probabilità s'avvicina alla certezza. Perciò, allorchè un fatto è « utile », ossia produce un bene, una cosa desiderabile per noi o per altri, questa nuova analogia ci conduce naturalmente ad applicare il « cui bono? » dei giuristi ed a supporre che quel fatto sia stato voluto da qualcuno per sè o per altri a cui voleva bene.

C — Ma non è ancora che un'analogia. L'utilità di quel fatto può esser effetto di un caso, d'un accidente, d'una combinazione. Egli è vero che nulla succede a caso, in questo senso che non vi è fatto il quale non abbia una causa, un

antecedente costante; ma un fatto è causale rispetto a tutti quelli che succedono simultaneamente a lui, e può esser casuale rispetto a quello insieme col quale produce un nuovo effetto. Posso incontrare un amico proprio nel momento in cui ne ho bisogno; questo non è un caso, in quanto ognuno di noi passava di là per le sue faccende; è un caso in quanto io non ho fatto uscir lui, nè lui me. Ma ciò non toglie che vi sono combinazioni tali che permettono di argomentare all'esistenza di cause finali con molta probabilità. Per farlo comprendere adoperiamo subito un esempio, l'esempio classico, e diciamo che, appunto come dall'esame di un orologio si ha diritto di argomentare all'esistenza di un orologiaio, così dall'esame di un occhio si può argomentare all'esistenza di un fabbricante d'occhi. Vi sono per ciò due ragioni. Prima è quella dello Janet: quando i fenomeni coincidono costantemente, non basta cercar la causa di ogni fenomeno particolare; bisogna ancora trovar la ragione della coincidenza stessa; così il fatto che tutti i pianeti girano nello stesso senso e presso a poco sul medesimo piano ha indotto gli astronomi a credere che questa coincidenza non fosse casuale, a cercarne perciò una ragione, e perciò a supporre che i nostri pianeti siano frammenti di un anello formatosi per forza centrifuga all'equatore di una nebulosa primitiva in movimento rotatorio. Tutti ammetteranno questa ragione dello Janet, che io tradurrei volgarmente così: una combinazione che si ripete spesso non può essere una combinazione. Così un chiodo fra tre linee potrà segnar le ore per caso; e pare infatti che la meridiana non sia stata propriamente inventata; ma un orologio di precisione, composto di tante parti, che servono tutte e soltanto a segnar le ore, non sarà un'opera del caso, sopratutto se vi si aggiunge che gli orologi sono in gran numero e che tutti quanti segnano le ore. Ora noi vediamo che gli occhi, i quali sono molto più numerosi degli orologi, servono tutti (o quasi) alla vista; e che un occhio è una macchina molto più ingegnosa di un orologio. Dunque l'utilità dell'occhio non può esser un effetto del caso; vale a dire che non ci devono esser state soltanto le cause che hanno prodotto le parti dell'occhio, ma ci dev'essere stata una causa per cui queste parti si sono messe insieme, ed anzi per cui si

sono fatte in modo che potessero andar insieme. Ma qual'è questa causa?

L'argomento dello Janet non mi permetterebbe ancora di concludere che sia stata una causa finale. Certo, quando vedo che l'occhio è utile, se per giunta mi convincono che di quest'utilità vi dev'essere una causa, la supposizione che l'occhio sia fatto apposta, suggerita dall'analogia colle cose utili che facciamo noi, diventa molto più forte; ma è sempre una supposizione. Però consultiamo ancora lo Stuart Mill, il maestro della logica dei positivisti, che tratta questo punto nel suo « Saggio postumo sulla religione ». Il suo pensiero, se non lo interpreto falsamente, è questo: uno dei metodi sperimentali per la ricerca della causa di una data classe di fatti è quello detto metodo di concordanza; questo metodo consiste nell'applicazione di questo principio: che se tutti i casi nei quali si verifica un dato fatto concordano fra loro in una circostanza, e in una sola, questa circostanza è la causa del fatto, od almeno è una parte della causa, una delle condizioni necessarie alla esistenza del fatto; ora, la sola somiglianza importante che troviamo fra le varie parti dell'occhio è che tutte servono a vedere; se una mancasse, non ci si vedrebbe, o non ci si vedrebbe così bene; dunque, mi par che pensi il Mill, una delle condizioni d'esistenza delle varie parti dell'occhio, è che siano utili alla vista; ma la vista, cui l'occhio è utile, non vien che dopo l'occhio; dunque l'occhio non può esser prodotto « dalla » vista, ma « per » la vista, cioè dall'idea e dal desiderio della vista; ossia la causa efficiente dell'occhio sarà una causa finale. Perciò, dice il Mill, la dimostrazione dell'esistenza delle cause finali, che anche come argomento per analogia ha già qualche valore, è qualche cosa di più che un semplice argomento per analogia; senza essere un'induzione perfetta e dimostrativa (come son quelle in cui si adopera anche il metodo di differenza), è però un ragionamento induttivo.

D — Ma siccome gli occhi dei poveri ciechi-nati sono inutili, e negli occhi umani la plica semilunare è inutile, non si può dire che l'utilità dell'occhio e delle sue parti è condizione della sua esistenza; l'ipotesi dunque che l'oc-

chio, pur avendo causa, non abbia una causa finale, non è assolutamente esclusa.

Quello che si può dire è soltanto che la plica semilunare e gli occhi dei ciechi, se non confermano l'ipotesi, non la escludono, perchè si possono spiegare anche con quest'ipotesi; vi sono anche degli orologi imperfetti, degli orologi che non vanno o che si fermano: — e che, siccome un cristallino non si è mai visto fuorchè in un occhio, cioè dove può esser utile, e un occhio non si incontra mai fuorchè in un animale, a cui può esser utile, così l'ipotesi che l'occhio sia fatto apposta è molto probabile. Ad ogni modo non abbiamo qui una vera induzione, cioè una di quelle che ci danno conclusioni che non hanno bisogno di verificazione sperimentale (come quella che ci fa ammettere la natura vibratoria della luce), ma un ragionamento per analogia che ci dà soltanto un'ipotesi. E siccome quest'ipotesi, che ha bisogno di verificazione, non si può verificare perchè, se facciamo astrazione dalla rivelazione, l'oculista non si è ancora potuto trovare, così resta un'ipotesi. Ma, dopo aver fatto risaltare il lato debole dell'argomento, aggiungiamo una considerazione a rinforzarlo.

Noi non possiamo spiegarci le cose che per analogia; cioè, come insegna lo Spencer, che trovando loro delle somiglianze con cose che comprendiamo; per esempio spieghiamo la respirazione mediante la sua analogia colla combustione. Ora una combinazione di centinaia di circostanze che sono tutte utili rassomiglia « soltanto » ad una intelligente preparazione di mezzi per un fine desiderato.

L'occhio dunque si potrà spiegare con molte ipotesi, ma la più naturale, la più facile, la più semplice; la sola chè ci soddisfa, anzi la sola che per ora possiamo comprendere, è che sia opera di un artista. Quest'ipotesi non è dunque soltanto molto probabile, ma è per ora la più probabile, anzi la sola probabile. Dell'obbiezione che si trae dal Darwinismo dirò più innanzi; perchè l'evoluzione non surroga la finalità, ma la conferma. Essa non toglie la sua verità al Salmo (93,9): « È egli possibile che chi ha fatto l'orecchio non oda? che chi ha fatto l'occhio non veda? » e alla frase di Newton: « è egli possibile che chi ha fatto l'occhio non

conosca le leggi dell'ottica? » E ricordiamoci che fu Newton a decomporre la luce.

E — Ma tutto questo ragionamento ci permetterebbe soltanto di concludere con molta probabilità all'esistenza di un oculista, non a quella di un creatore od ordinatore dell'universo, cioè di Dio. Per passare a quest'altra conclusione ci vuole un'altra premessa: che il ragionamento che abbiamo fatto per l'occhio si può fare anche per la natura in generale. Ma per fare lo stesso ragionamento ci vogliono fatti analoghi. La collezione di questi fatti non è certamente possibile qui; io non posso tracciarne che l'indice. Per cominciare dall'alto, niuno, credo, negherà l'utilità della ragione. Scendiamo di un grado e troviamo l'istinto; l'istinto consiste, per quanto io mi sappia, nel cercare il proprio bene senza saperlo. Sotto all'istinto c'è il moto riflesso; per questo rimando agli studii chiari, interessanti ed assennati del Richet (che è un evoluzionista), e specialmente agli articoli che ha pubblicato ultimamente nella Rivista del Ribot; egli non si stanca di ripetere che « sembra », che « si direbbe », che la natura « voglia » difenderci, che tutto accade « come se » fossimo fatti « per » vivere, ossia « affinchè » viviamo. Del resto in tutti tre i gradi si distinguono questi elementi: la sensazione (e nell'uomo la ragione) ci permettono di distinguere le cose una dall'altra: il piacere e il dolore ci avvertono quali fra loro sono favorevoli alla vita e quali no; e l'attività motrice (sia meccanica, o spontanea, o libera) ci permette di cercar le une e sfuggir le altre. In questo campo della vita psichica, per la quale il vivente entra in relazione col mondo esterno, nulla prova la finalità quanto l'« utilità del dolore », salvo forse le « furberie della natura », (come direbbe l'Hegel), che ci liberano dal dolore quando è diventato inutile; quando l'uva non si può mangiare, riflettiamo subito che era acerba; l'accusato piange sinceramente, si difende disperatamente, e preferisce la morte alla galera; appena è condannato, una reazione della natura contro il dolore, che diventa una spesa inutile e pericolosa, lo rende veramente cinico e gli fa preferir la galera colla speranza di salvezza.

Ci pare che una data disgrazia ci sarebbe insopportabile: e questo è necessario perchè ci difendiamo; se la disgrazia

viene, troviamo con nostra maraviglia la forza di vivere. Ad una speranza delusa ne sottentra subito un'altra. Se la sventura è tale, che il dolore sarebbe troppo grande, essa c'istupidisce. La cognizione poi segue la stessa legge del sentimento; i psicologi inglesi vogliono che la teoria dell'associazione sia per la psicologia percettiva ciò che la legge di gravità è per la meccanica celeste; ma un loro discepolo, il Paulhan (« Revue phil. », agosto 1888) s'accorge ora che l'associazione stessa è governata dalla finalità; fra le associazioni possibili si realizzano le più utili. Davvero il Sergi, (che, tra parentesi, è un materialista appassionato), ha ragione di chiamare le funzioni di relazione (cioè di sensazione, di sentimento e di moto), funzioni di difesa o di protezione, ed anzi di solennizzare la sua scoperta (che non è nuova), rendendola difficile e nascondendo la protezione sotto il nome greco di « filassi ». E tolta la filassi, cosa ci resterebbe? ci resterebbero le funzioni vegetative che abbiamo in comune colle piante, che possono ridursi a due. Una è quella di nutrizione, che, con altro vocabolo difficile, chiamano « trofica ».

Non si vive, cioè non si lavora, sia coi muscoli che col cervello, senza consumare la materia che li costituisce, e propriamente senza bruciarla, cioè senza combinarla coll'ossigeno che ci procuriamo respirando; è per questo che si mangia, introducendo sempre nella macchina nuovo carbonio da bruciare. La nutrizione (digestione, circolazione, respirazione e assimilazione) è una continua « riparazione » dei tessuti che consumiamo vivendo. Colla nutrizione va la famosa « vis medicatrix naturae » di cui gli antifinalisti non vogliono più sentir parlare. Sta il fatto che, se le circostanze lo permettono, l'organismo ammalato si guarisce di per sè; che approfitta di tutte le circostanze per guarire; il buon medico lascia spesso che agisca la natura, e non suggerisce medicine che per produrre nell'ammalato la fiducia che è necessaria alla guarigione; anche quando crede che la natura abbia bisogno del suo aiuto, crede che il suo còmpito sia quello di indovinare ciò di cui ha bisogno; egli sa che ciò che noi prendiamo per una malattia non è spesso che la conseguenza di uno sforzo che fa l'organismo per liberarsi dalla vera malattia, cioè di qualche cosa che è peri-

coloso per l'organismo; che la tosse non è un male, ma uno sforzo noioso per liberarsi dal male; che l'infiammazione è uno sforzo contro la ferita. La guarigione naturale di una piaga è un fenomeno di riparazione come quello della nutrizione, salvo che non è quotidiano. La finalità di questa riparazione insolita è per esempio evidente quando una gallina, che si è rotta una gamba fa l'ovo senza guscio fin che non è guarita, perchè ha bisogno di quei sali calcari per rifarsi l'osso; fra due mali la natura sceglie il minore. La finalità si mostra ancor meglio nei casi detti dal Preyer di « sostituzione » (Spencer); in gioventù le lussazioni si guariscono spesso con nuove articolazioni, i canali atrofizzati con l'apertura di nuovi canali; nervi e centri nervosi possono rigenerarsi o sostituirsi.

In organismi inferiori si riproducono addirittura delle membra; anche i monelli sanno che la lucertola si rifà la coda tagliata; non tutti sanno che la salamandra può rifarsi addirittura una gamba; più basso, una metà dell'animale basta a riprodurre l'altra metà; vi sono anche casi di nasi e dita rimesse negli uomini. La sostituzione non è però sempre che una specie della guarigione, come questa lo è della nutrizione; è sempre riparazione. E questa non è poi che la continuazione della stessa funzione con cui gli organi furono primitivamente formati nell'embrione. Per la finalità della quale basterà rammentare agli uni come l'embrione dell'uomo si prepara il polmone di cui non avrà bisogno che quando verrà alla luce; che si prepara parimenti uno stomaco di cui non ha bisogno che più tardi, e se lo prepara in modo che il succo gastrico, il quale digerirà tutti i cibi, non abbia però da digerire lo stomaco stesso; agli altri, agli scienziati, basterà forse rammentare (in linea di fatto) che, non solo secondo il vecchio Lamarck, ma ancora secondo il Preyer, antifinalista non è la forma dell'organo che determina la funzione, ma viceversa. Ma la produzione, la riproduzione e la riparazione degli organi non avrebbero luogo se l'embrione non fosse prodotto, se tra le funzioni vegetative non vi fosse quella di generazione; e, per far comprendere la finalità (reale od apparente) di questa, basti ancora un fatto solo, che la madre trova il latte precisamente quando il bambino ne ha bisogno, non

prima nè dopo. E ciascuna di queste funzioni protegge le altre; mentre il cuore irriga il sistema nervoso, questo comprende dei nervi vasomotori per regolare la circolazione. E ciascuna provvede anche a sè stessa; così il cuore cambia, per mezzo della vena e dell'arteria coronale, anche il proprio sangue. Taccio della correlazione nella forma degli organi, per es. fra i denti e le mascelle, fra le unghie e i muscoli, fra i denti e lo stomaco del leone.

Al di sotto poi del regno animale c'è il vegetale, che sembra fatto apposta; perchè le piante sono strumenti di « riduzione », mentre noi lo siamo di « combustione »; esse accumulano la forza potenziale che noi trasformiamo in forza viva; sebbene il corpo umano consti specialmente di ossigeno, idrogeno, azoto e carbonio, l'uomo non potrebbe vivere soltanto coll'aria, l'acqua e l'acido carbonico nei quali tutti questi elementi sono contenuti, ed ha bisogno che le piante li trasformino in albumine, zuccheri ed olii; e, oltre a darci da mangiare, esse ci aiutano a respirare; perchè respirando, almeno per la maggior parte del giorno, in senso contrario a quello degli animali, ci forniscono l'ossigeno e liberano l'aria dall'acido carbonico.

Se passiamo poi dalla natura organica all'inorganica, bisogna confessare che il numero dei fatti utili va sempre diminuendo e l'ipotesi diventa sempre meno probabile. Per verità si trovano indizii di finalità anche nell'astronomia; non parlo del moto dei pianeti intorno ad una sorgente di calore e della stabilità del sistema planetario; ma si osservi che la posizione della terra sul piano dell'eclittica è precisamente la più favorevole perchè tutte le sue parti vedano giorno e notte, estate e inverno; ma non abbiamo più una combinazione come quella dell'occhio. Se passiamo alla chimica, questa non suppone la finalità, ma certo non la smentisce, poichè ammette che le reazioni chimiche avvengono in modo che la quantità di energia liberata sia massima. Se poi passiamo alla fisica, nulla prova che il calore sia stato fatto per la vita, e la luce perchè l'occhio la vedesse, e la terra perchè l'uomo la abitasse; nulla però fuorchè questo, che la luce senza l'occhio è una cosa che non si capisce e un mondo disabitato ci sembra una assurdità. Ma dall'osservazione del mondo attuale passiamo alla storia del mondo. La

più luminosa prova della finalità è fornita precisamente dalla teoria dell'evoluzione. Un mondo come lo concepivamo prima, creato d'un tratto, o a salti; senza tempo nè sforzo, da un Dio che poi si mette a riposo e non interviene che « per miracolo »; un mondo creato da un Dio onnipotente, che perciò avrebbe potuto farlo molto migliore, e invece lo faceva pieno di difetti, di dolori e d'ingiustizie, e in cui tuttavia non c'era speranza di miglioramento, anzi, che andava di male in peggio, e in cui l'uomo dalla quiete, dall'innocenza e dalla longevità dell'età dell'oro andava cadendo sempre più in perdizione, era veramente poco intelligibile per la scienza e poco giustificabile per la religione.

Ma se, invece d'essere un giuoco di prestigio mal riuscito e fatto una volta sola, è un meccanismo che va di bene in meglio, lentamente e regolarmente, se il male presente non è che un mezzo necessario ad un perfezionamento avvenire, se dal movimento è uscita la prima varietà, poi la vita, poi la coscienza, poi la ragione, poi la scienza, se quindi v'è speranza che ne esca coll'andar dei secoli qualche nuovo perfezionamento per ora inimmaginabile; se lo spirito umano è apparso con difficoltà, si è sviluppato con una dura esperienza della vita, e va sempre più dominando le forze della materia colla sola cognizione delle sue leggi, se il mondo va educandosi come si potrà spiegarlo senza una volontà benevola ed intelligente? Concludendo, crediamo che il ragionamento fatto per l'occhio si possa fare con sicurezza per tutto l'animale e con molta probabilità per tutta la natura; ossia che nell'individuo tutto è diretto al suo bene, senza che ne abbia coscienza ed anche contro la sua volontà cosciente; e che tutto ciò che succede nel mondo sia mezzo ad un progresso verso una meta che per ora ignoriamo. Insomma, il principio della finalità universale è un'ipotesi, ma un'ipotesi che ha quasi il valore di quello di casualità.

Se il principio di finalità è un punto di vista soggettivo e non verificabile, dice lo Janet, questo è vero anche della causalità efficiente. Se ci si dice che l'esperienza ha fatto conoscer sempre più delle connessioni costanti, diremo che la stessa esperienza ci ha fatto conoscer sempre più dei rapporti di finalità.

I primi uomini e i primi savii, per esempio Socrate, non erano colpiti che dagli scopi più apparenti: le gambe sono fatte per camminare, gli occhi per vedere, ecc. Ma di mano in mano che la scienza è penetrata più a fondo nell'organismo degli esseri viventi, ha moltiplicato all'infinito i rapporti di finalità. Se ci si dice che si sono supposte delle false cause finali, risponderemo che si sono supposte anche delle false cause efficienti. Se ci si mostrano nella natura delle cose di cui non conosciamo lo scopo, risponderemo che ve n'è un'infinità di cui non conosciamo la causa; che se ve ne sono perfino di quelle che in apparenza contradicono apertamente il principio di finalità, per esempio i mostri, vi sono anche dei fenomeni che alle menti leggiere poterono sembrare eccezioni alle leggi ordinarie di causalità, cioè i prodigi e i miracoli.

Finalmente, come la complicazione delle cause limita l'azione di ciascuna di esse, e ci impedisce spesso di isolarle, così la complicazione dei fini può benissimo opporsi alla loro realizzazione e connetterli in modo da non permetterci distinguerli con precisione ». Ora si badi alla conseguenza: se tutto nella natura è mezzo ad un fine, « la » o « una » causa prima dell'universo dev'essere una volontà intelligente; ossia, Dio esiste.

Le obbiezioni non le ignoro; credo averle viste quasi tutte; sono molte, alcune forti, ma non mi sembrano sufficienti per distruggere l'ipotesi della finalità universale. Si possono ridurre, mi pare, alle seguenti:

A — Obbiezione classica, di Lucrezio e Spinoza: « l'ipotesi della finalità è impossibile perchè contradittoria; consiste nel prendere l'effetto per la causa; si dice che l'occhio è fatto per vedere, mentre si dovrebbe dire che ci vediamo perchè abbiamo gli occhi ». — Noi rispondiamo che qui ci dev'essere un equivoco, perchè fra queste due proposizioni non siamo capaci di scoprire la contradizione che a loro sembra così evidente. Forse credono che, dicendo che l'occhio è fatto per vedere, noi vogliamo dire che è la vista che fa l'occhio; noi diciamo invece che è l'idea e il desiderio della vista che produce l'occhio, e che poi l'occhio produce la vista. Per causa finale non intendiamo il fine, ma il pen-

siero del fine; non è dunque posteriore al suo effetto (« causa praepostera »).

B — « Se la finalità non è in contradizione con sè stessa, è però in contradizione col principio di causalità, colle leggi di natura, col determinismo: tutto è prodotto di cause efficienti, che sono le proprietà della materia. La teologia, suppone invece l'intervento divino, il miracolo; surrogando le cause finali alle efficienti, introduce il soprannaturale nella natura » (Littrè, Büchner). — Rispondiamo che ci fraintendono. Già la finalità miracolosa non escluderebbe le cause efficienti: soltanto ne farebbe senza. Ma noi supponiamo una finalità naturale: e questa non solo non esclude le cause efficienti, ma le richiede: perchè i fini non si raggiungono senza mezzi. Dicendo che l'occhio è fatto apposta, non vogliamo dire che è prodotto dalla sola volontà divina, nemmeno che ogni occhio è prodotto da un atto speciale di questa volontà; diciamo che fu preparato riunendo certe condizioni, senza di cui l'occhio non era possibile, e date le quali l'occhio era inevitabile: ossia mediante una causa efficiente dell'occhio; questa poi è effetto premeditato di altre cause efficienti, e così fino alla origine. Dicendo che tutto nella natura ha una causa finale, vogliamo dire che, risalendo a quelle cause efficienti che furono le prime in ordine di tempo, o alle forze a cui si riduce il mondo in ordine di realtà, alle forze più generali della natura, non si troverebbe soltanto la materia, sopratutto la materia estesa, la materia come la sentiamo, ma anche una volontà intelligente. E come la finalità non toglie le cause efficienti, così non contrasta alle leggi naturali che le governano.

Non c'è eccezione alle leggi di natura se poniamo il sovrannaturale (o piuttosto il sopra-sensibile) in « tutta » la natura. « Il positivismo, dice lo Stuart Mill, non nega il soprannaturale; si contenta di rimandarlo all'origine di tutte le cose. Se l'universo ha avuto un principio, questo principio, « ex hypothesi », fu soprannaturale; le leggi della natura non possono di per sè dar conto della loro origine. La filosofia positiva sostiene che, secondo l'ordine esistente nell'universo, o, piuttosto in quella parte d'universo che ci è nota,

la causa diretta di ogni fenomeno è naturale, non soprannaturale.

Questo principio non vieta di credere che l'universo è stato creato, e nemmeno che è continuamente governato da una intelligenza, purchè ammettiamo che il governatore intelligente aderisce a certe leggi fisse, che non sono modificate se non da altre leggi della medesima origine, e alle quali non si deroga mai capricciosamente o provvidenzialmente »; e in altra opera: « la scienza non contiene nulla neppure che ripugni all'ipotesi, che ogni avvenimento deriva da una volontà specifica di una potenza sovrana, purchè questa potenza aderisca sempre nelle sue volizioni particolari alle leggi generali che ha posto essa medesima ».

C — « Per lo meno è un'ipotesi senza fondamento. Non conoscendo la causa delle cose utili, l'uomo s'è immaginato che fossero fatte per lui. È dunque un'ipotesi nata dall'ignoranza e dall'immaginazione ». — Rispondiamo che tutte le ipotesi si fanno per uscire dall'ignoranza, e che tutte sono fatte coll'immaginazione; e che non per questo le ipotesi sono tutte false.

D — « Per lo meno ha un fondamento falso. Voi ammirate l'arte della natura perchè le attribuite i vostri disegni. La produzione di un occhio è maravigliosa quando appunto si suppone prima che la natura volesse che noi vedessimo ». — Viceversa, le attribuiamo un disegno, perchè una cosa come l'occhio rivela dell'arte. Un effetto « utile », che non è una risultante di forze contrarie, ma di forze « convergenti » fa supporre l'applicazione di mezzi, e quindi il desiderio del fine.

E — « È un'ipotesi inutile, perchè non ispiega nulla » dice lo Spencer. Ma lo dice senza addurne alcuna ragione. Ora la autorità dello Spencer è molta; ma è molta paragonata ad un'altra autorità; paragonata con una buona ragione è nulla, come quella di Platone e d'Aristotele. Non si spiega una cosa, non si arriva a capirla, m'insegna lo Spencer, che quando si vede che rassomiglia ad altre che crediamo di capire perchè siamo abituati a vederle. E la combinazione che tutte le parti dell'occhio servono alla stessa cosa utile, e non si trovano che nell'occhio dove sono utili, non rassomiglia che ad una combinazione come quelle che prepa-

riamo noi. La finalità è dunque la sola ipotesi che spiega qualche cosa. So bene che in generale non mi servirà alla soluzione di « questo o quel » problema delle scienze naturali, giacchè per risolverlo con questo metodo deduttivo dovrei sapere: 1° quali sono le intenzioni del creatore; 2° di quali mezzi dispone; perciò la scienza ha ragione di rinunciare alla ricerca delle cause finali. Ma è la sola con cui posso darmi una ragione plausibile del « complesso » di maraviglie che le scienze naturali hanno già scoperto.

F — « È un'ipotesi inutile, perchè l'utilità di molte cose si può spiegare con altre ipotesi ». — E quale, di grazia? La più antica, quella di Epicuro, è quella del caso. Dopo l'ipotesi della finalità, quella del caso, cioè della combinazione, è ancora la migliore. Essa non si può dire impossibile. Il calcolo delle probabilità ci prova che qualunque combinazione « può » darsi, purchè si provi un numero di volte sufficiente. Ora questo numero sufficiente c'è, perchè dal principio dell'eternità fino ad oggi c'è un tempo infinito. Si obbietta che il mondo non può esistere da un tempo infinito, perchè l'infinito è un'idea contradittoria. Un numero infinito è un numero a cui non si può più aggiungere un'unità; e un numero simile non esiste; e così degli altri infiniti. Sia pure; ciò non fa nulla ai partigiani del caso; perchè essi non hanno bisogno di un tempo infinito, ma solo di un tempo lunghissimo, finchè tra le combinazioni si desse anche quella del nostro mondo. Ma, se l'ipotesi del caso non è impossibile, la sua possibilità è però infinitamente piccola, in questo senso che è più piccola di qualunque quantità che si voglia scegliere. Che estraendo a sorte una lettera dell'alfabeto venga fuori una lettera data, per esempio l'« a », c'è 1/24 di probabilità.

Ma quanta è la probabilità che estraendo le lettere a sorte venga fuori una data parola? quanta la probabilità che venga fuori un verso dell'Iliade? quanta la probabilità che venga tutto di fila un poema? quanta la probabilità che lo incontro casuale degli atomi produca un cervello, ossia una macchina che fa dei poemi? una macchina che fa delle macchine e poi dei trattati di meccanica? e una macchina che « sa » di farli e « vuol » farli? e che studia filosofia e si domanda meravigliata la sua origine? e che si forma l'ideale di una virtù,

di una felicità, di una libertà che non ha? e che macchine simili possano durare tanti anni, e moltiplicarsi a miliardi, e perfezionarsi continuamente? quanti volumi ci vogliono per scrivere il denominatore della frazione ch'esprime la probabilità della combinazione di tutte le condizioni che ci vogliono a produr questi effetti? Veniamo alla seconda ipotesi.

« Noi non spieghiamo il mondo col caso, dicono ora; nulla succede a caso, ma tutto è effetto di cause efficienti. Ora, ammesso pure per dimostrato che le cause efficienti non contrastano alle finali, le rendono però inutili, perchè se le efficienti bastano a produrre tutti i fenomeni, le altre sono superflue ». — Rispondiamo: il dir che bastino è per ora una ipotesi; se bastino davvero si potrà dire con certezza soltanto quando si siano trovate tutte; ma ammettiamo pure che si possa presumere fin d'ora che basteranno, quando la scienza sia finita. Ne verrebbe egli che la finalità non sia più necessaria? Kant sembra crederlo; egli sembra considerare la finalità come un'ipotesi che sarà sempre inevitabile perchè le scienze naturali non potranno mai spiegar tutto meccanicamente; giustificando l'ipotesi della finalità solo con questo « residuo inesplicato » che resterà sempre, egli ne fa in fondo un « asylum ignorantiae »; par che dica ai finalisti: se si sapesse tutto, vedreste che avete torto. E molti psicologi che difendono la finalità e molti naturalisti che la combattono sembrano averne questo falso concetto; ogni giorno si scopre qualche nuovo rapporto di finalità e i finalisti ne trionfano; ma ogni giorno si arriva pure a spiegarne qualcuno con cause naturali e meccaniche; allora trionfano i materialisti, che credono di essersi sbarazzati di un'altra causa finale. Mi pare che il Lewes, il Preyer, lo Schmidt la pensino così. Per esempio, per lasciar da parte l'occhio, parliamo dell'ovo; è noto che nel lavorìo che succede nell'ovo, nell'accordo con cui le molecole dell'ovo si mettono ciascuna al suo posto per fare un pulcino, il Claude Bernard riconosceva una specie di disegno o di « idea direttrice »; il Preyer, antifinalista, dice che bisogna interrogare la chimica; ma quando la chimica ci avrà rivelati i movimenti molecolari dell'ovo, l'idea direttrice diventerà forse inutile? non sappiamo già prima che quest'idea non potea fare il pulcino di per sè? e la scoperta delle condizioni che rendono possibile l'ovo non

ci rivelerà una nuova finalità? A me pare anche qui che non c'intendiamo, o piuttosto che non ci intendono.

Anche noi crediamo coi finalisti che la riproduzione della zampa di una salamandra non si potrà spiegar bene coll'assimilazione del nutrimento, perchè il nutrimento non può esser assimilato « da un membro che non c'è » (Lewes); anche noi crediamo che però non si potrà spiegare colla intenzione di eseguire « il disegno della salamandra », e che la causa ignorata per cui ricupera la sua gamba dev'esser fisiologica, e perciò fisico-chimica; ma ciò non importa alla questione.

Anche noi crediamo che le cause efficienti possano ed anzi debbano bastare alla produzione di tutto; ma sosteniamo che non possono bastare se sono cause tutte meccaniche, se una delle prime cause efficienti non è precisamente una causa finale, ossia se non c'è un'intelligenza. E non lo sosteniamo fondandoci sui casi di finalità inesplicati finora con cause meccaniche; lo sosteniamo per questo, che tutta insieme la serie di concorsi di circostanze che ha prodotto la vita e la intelligenza non si comprende se tra le forze generali della natura non c'è un'intelligenza, che poco alla volta s'è imposta alla materia, appunto come fa l'uomo colla scienza. Se tutte le prime cause furono cieche, i singoli fenomeni avranno ancora un perchè, ma il mondo non lo ha più; è una combinazione. Allora ricadiamo nella prima ipotesi.

Fra quella di Platone e quella di Democrito non ne vedo una terza. — « Ma, si dirà, voi non sapete far la terza, appunto perchè non conoscete le cause prime. E questa terza è trovata: fra il caso e la finalità c'è l'evoluzione ». — Rispondo che l'evoluzione è la più bella prova della finalità. I più begli esempi di finalità non si trovano nei Memorabili di Socrate o nei dialoghi di Platone, nè nelle opere di Boussuet e di Fénélon, ma in quelle di Darwin e di Häckel. E infatti Lamarck e Darwin erano deisti, sebbene li facciano atei, per motivi diversi, e i Piagnoni e gli Arrabbiati. Ma, si dirà, la dottrina dell'evoluzione fa senza del Creatore, perchè spiega l'evoluzione degli organismi soltanto con leggi naturali. Ammetto la premessa.

È vero che la selezione naturale non fa che distruggere i deboli, e non crea i forti. Ma la forza si eredita. È vero che l'eredità non fa che trasmetterla e non la crea. Ma trasmette

l'abitudine, l'adattamento, che è forza creata coll'esercizio. È vero che per esercitare un organo bisogna prima possederlo. Ma gli organi derivano uno dall'altro e tutti dal protoplasma per integrazione e differenziazione delle molecole.

Egli è vero che per ciò è necessario il « consenso » delle molecole fra loro. Ma questo sarà un caso dell'attrazione. Sia pure; l'evoluzione si spiega con leggi naturali; ma chi spiega le leggi? perchè queste leggi e non altre? queste leggi non prendono forse tutte nome dall'industria umana? cosa significano la « scelta », l'« economia », il « meccanismo », l'« adattamento », l'« abitudine », l'« accentramento », la « divisione del lavoro », senza l'intelligenza? Insomma siamo daccapo; ciò che valeva per le cause efficienti vale per le leggi naturali. Resta sempre vero del mondo ciò che il Bernard dice dell'ovo. L'esistenza di leggi naturali tali che producano l'evoluzione richiede un legislatore. Dunque ripetiamo: — se Dio esiste, il mondo si comprende un poco; altrimenti no; fuor di Dio non vedo altra ipotesi del caso; e il caso è inconciliabile coi due principi che la scienza postula per poter esistere: il principio di causalità (che nella successione dei fatti c'è un ordine costante) e quello della razionalità della natura (che nelle leggi dei fatti c'è un ordine logico). Questa non è per vero una prova assoluta; per ciò bisognerebbe che l'ipotesi fosse fondata sopra un'induzione perfetta; si può sempre rispondere che fra Dio, e il caso può esistere una terza ipotesi; se noi non sappiamo farla, non ne deriva che non sia possibile. Ad una donna povera, ignorante, nevrotica, un esorcizzatore diede un giorno mentalmente, e in latino, un ordine che in quel momento gli era suggerito da un fratello del re di Francia; la donna comprese l'ordine e lo eseguì appuntino; allora il principe rilasciò una dichiarazione che, « visto che » la lettura del pensiero è inesplicabile senza l'aiuto del demonio, quella donna era certamente indemoniata. È un errore frequente negare i fatti che non si possono spiegare; è un errore anche più frequente il credere che non si possano spiegare che colla sola ipotesi che noi sappiamo fare. Potrebbe dunque darsi che l'ipotesi della esistenza di Dio non fosse giusta; ciò non contradirebbe al principio di razionalità della natura; dire che l'universo è qualche cosa di intelligibile, non è dire che lo sia per la

mente umana e tanto meno che lo sia oggi; non è dire che la metafisica scientifica è possibile «illico et immediate». Noi diciamo dunque solo che per noi, oggi il mondo non si può spiegare senza Dio; quindi, fin che non ne troviamo una migliore, non rinunciamo a quest'ipotesi.

G — Ma tutte queste obbiezioni sono un nulla in confronto di altre, che possiamo raccogliere così: Ammettiamo pure che l'ipotesi della finalità sia poggiata su un gran numero di fatti; da ciò non verrebbe ancora che fosse vera; ma si può provare anzi che è falsa, perchè vi è un numero molto maggiore di fatti che, non solo non la confermano, ma la contradicono; questi sono di due specie; o inutili perchè non hanno scopo (come la plica semilunare nell'occhio umano, e in genere gli organi rudimentali in tutti gli animali) o perchè sono insufficienti al loro scopo (come il cristallino) nell'occhio dei ciechi). Nel corpo dell'uomo ci sono molte cose inutili. E poi domandava Cartesio, perchè nascono dei mostri? E perchè, domandiamo noi, devono nascere tanti bambini, perchè vivano così pochi uomini veramente utili? e perchè dovevano nascere tante specie di animali, se una sola serie poteva progredire?

La natura non dà alcuna prova della tanto vantata legge d'economia; « essa fa, dice il Lange, come un uomo che per uccidere una lepre tirasse milioni di colpi di fucile in tutte le direzioni, e che per aprir una porta comprasse diecimila chiavi, o per aver una casa fabbricasse e poi lasciasse andar in rovina una città; è una continua strage dei deboli e degli innocenti; lo sviluppo « conforme alla natura » è un caso speciale fra mille, è un'eccezione ». Ora si pensi ancora: non si può certo vivere al di sopra dei cento gradi di calore nè al di sotto dello zero; dunque le migliaia d'anni della vita sulla terra non sono che una frazione della durata del sistema planetario; pel tempo che è passato mentre il gaz si condensava nella nebulosa, e si formavano i pianeti, e la terra si raffreddava, non c'è nulla da criticare; il « Deus potens quia aeternus » di Sant'Agostino preparava una terra abitabile; ma pei milioni d'anni in cui la terra sarà troppo fredda? « Lontana o vicina, dice il Soury, un'epoca verrà certamente, in cui tutto ciò che vive sulla terra tornerà coll'uomo nella polvere. La lotta per l'esistenza sarà finita.

26 XII 56

L'eterno riposo della morte regnerà sulla terra solitaria; privo di atmosfera e di vita come la luna, il suo globo deserto continuerà a girare intorno ad un pallido sole. L'uomo e la sua civiltà, i suoi sforzi, le sue creazioni, le sue arti, le sue scienze, tutto ciò sarà stato. A che pro? ». — Ma non vi sono soltanto fatti che sono la negazione della finalità, ma fatti che provano addirittura il contrario; se le cose inutili escludono la finalità nel bene, ve ne sono poi di quelli che farebbero supporre una finalità del male, e sono le dannose. Dio è inventato per spiegare il bene; ma chi spiega il male? Non siamo pessimisti; ammettiamo pure che, tutto sommato e presa la media, vi è al mondo più bene che male, più osterie che farmacie; la prova è, dice lo Janet, che il mondo continua a sussistere e che gli uomini continuano a vivere; e ammettiamo sopratutto cogli evoluzionisti che il mondo è sempre andato migliorando. Ma il male è molto; l'infelicità degli uomini è grande; si domandi alle religioni: il buddismo, che conta più credenti del cristianesimo, ha per iscopo di liberar gli uomini dalla metempsicosi, perchè « la vita è un male »; così pure il brahmanismo, dal quale il buddismo è uscito; l'opinione degli Ebrei si veda nel libro di Giobbe e nell'Ecclesiaste; il Cristianesimo consola l'uomo delle prove che sostiene in questa valle di lagrime colle speranze di una vita migliore, e la sua formola è nel libro del papa Innocenzo III, « De contemptu mundi, seu de miseria hominis »; perfino nella religione greca, così viva e serena, ritorna molte volte il pensiero che il più bel dono della Divinità è quello di farci morir giovani. E l'infelicità degli uomini non nasce soltanto dalla loro malvagità e dalla loro stupidaggine, che li spingono a bruciarsi vivi a migliaia ed a tutte le crudeltà spaventose che ci racconta la storia; cioè non vengono soltanto dal libero arbitrio; vengono da tutta la natura; prima dal loro organismo; perchè si nasce colla tendenza al furto ed al suicidio? perchè si ereditano la tisi e la pazzia? I tessuti si assimilano gli alimenti, ma anche i veleni. Si rimarginano le ferite, ma si riproducono anche i calli ed i polipi. Poi vengono dagli animali; è alla bontà del Creatore che dobbiamo le vipere e gli scorpioni; « chi crede alla sapienza e finalità della natura, dice il Giebel citato dal Büchner, eserciti la sua perspicacia studiando i vermi spli-

tari ». E vengono dalla stessa natura inorganica; è un effetto della bontà di Dio la distruzione di Ercolano e di Pompei, che ha ispirato la « Ginestra » del Leopardi; fu opera sua il terremoto delle Calabrie e quello famoso di Lisbona che Voltaire trovava ingiustificabile; si dice che sono castighi di Dio, come quelli di Sodoma e di Gomorra; ma a Lisbona perirono anche gli innocenti, dicea Voltaire, mentre a Parigi continuavano a ballare anche i birbanti; la natura non ha più riguardo per una città di quello che un uomo, anche di quelli che temono Dio e sperano in un'altra vita, ne ha per un formicaio. E più degli uomini sono disgraziati tutti gli altri animali; sono nati per mangiarsi fra di loro; confrontate, dice Schopenhauer, il piacere del lupo che mangia l'agnello col dolore dell'agnello che è mangiato, e saprete dirmi se il piacere supera il dolore.

Confrontate, si può dire, il piacere del fisiologo che fa una scoperta, quando la fa, col dolore delle migliaia di cani e di gatti che ha torturato colla vivisezione. Insomma, « se lo scopo della Divinità, dice il Mill, nel creare degli esseri sensibili, era di renderli felici, bisogna confessare che il suo piano, almeno nell'angolo d'universo che noi abitiamo, se si tien conto dei secoli passati, di tutti i paesi e di tutte le razze, è ignominiosamente fallito ». Ripetiamo pure che il bene è più del male, e che il bene va crescendo; ma certo il male fu ed è grande. — Ora cosa risponderemo?

Riconosciamo che per conservar l'ipotesi dell'esistenza di Dio, e per non rinunciare così a spiegarci un poco il mondo, e ciò senza rinunciare alla logica, ossia alla ragione, dobbiamo conciliare questa ipotesi coi fatti contrarii, che sono l'inutile e il male. Per una gran parte dell'inutile la risposta è pronta; come non conosciamo le cause di tutte le cose, così non conosciamo i fini di tutte le cose; molte cose possono esser utili senza che lo sappiamo; tutti i giorni si scoprono infatti nuovi rapporti di finalità, come nota lo Janet; non bisogna fare, dice Leibniz, come il re Alfonso il Saggio, che credeva di criticare il sistema del mondo, mentre non criticava che il sistema di Tolomeo, e diceva che l'avrebbe fatto molto più semplice; forse un giorno sarà così anche della critica che il Büchner fa alla luna; « voi non conoscete il mondo che da tre giorni, diceva ancora Leibniz, voi non

ci vedete più in là del vostro naso... aspettate quando lo conosciate un po' meglio ». E poi, egli dice, il mondo non sarà fatto soltanto per noi. E del resto, che non si veda l'utilità di tutte le cose e che perciò la nostra induzione sia soltanto un'induzione, siamo disposti ad ammetterlo. — Ma per molte cose inutili e per le cattive la risposta non vale. Gli aborti di natura, i mostri, sono cose di cui l'inutilità è evidente; un animale che nasce per soffrire tutta la vita senza sua colpa, è certamente un male.

Qui, che si risponde? I teologi escono dal rotto della cuffia dicendo che il male non è un male; è soltanto un meno bene: e Dio non ha alcun debito verso di noi; ringraziamolo di quel tanto che ci ha dato. In verità è troppo timor di Dio. Consideriamo che i mali si possono ridurre, non a tre, come dice Leibniz, ma a quattro: l'imperfezione, o male metafisico, il peccato, o male morale, il dolore o male fisico, e la scandalosa ingiustizia con cui sono distribuiti i dolori, che chiamerei peccato di Dio. Quanto ad alcune imperfezioni, si potrà dire che sono un minor bene; ch'io non abbia le ali non è propriamente un male, ma la privazione di un bene. Ma questa scusa non si estende alle imperfezioni che consistono in cose evidentemente inutili (come le ali degli uccelli che non volano e le palme di quelli che non nuotano) o in cose non riuscite (come gli aborti, o gli occhi dei ciechi, che sono aborti parziali); qui c'è della materia sciupata; ch'io non abbia un soprabito di mezza stagione non sarà che meno male; ma un sarto che mi allunga inutilmente le falde dell'abito e fa poi le maniche troppo corte, o mi fa una manica chiusa che non posso infilare, è un sarto che sciupa la stoffa, non è un buon sarto. Ma passiamo sopra alle imperfezioni. Il secondo male, il peccato, si potrà forse mettere fra le imperfezioni; del resto ammettono che è un male salvo a gettarlo sulle spalle del libero arbitrio dell'uomo (pur sostenendo che l'uomo non può volere e fare che quello che Dio vuole); dunque passiamo sopra anche al peccato. Ma il dolore? qual medico potrebbe consolarci dicendo che è un minor bene? Sta che la cessazione del piacere ci dispiace, ma questa non è la sola causa del dolore; vi è dolore negativo e positivo; lo stesso in senso contrario si deve dire ai pessimisti che credono che il piacere sia sol-

tanto la cessazione del dolore. Un fanciullo che è a scuola da un pezzo e che non può muoversi prova un dolore negativo; quando suo padre viene a prenderlo e lo conduce a passeggio, prova un piacere positivo; ma, se lo porta ad una passeggiata di venti chilometri, passa ad un dolore positivo; e quando finalmente può riposarsi, cioè non adoperare i muscoli, prova un piacere negativo. Sta ancora che lo stesso dolore positivo è prodotto soltanto da una « diminuzione » di vita, come il freddo da una dimiunzione di calorico; ma il dolore e il freddo, come sensazioni, sono tanto positivi quanto il piacere e il calore che sono prodotti da aumenti di calore e di vita. Insomma è vero che fuori della coscienza il dolore non c'è o è soltanto un'imperfezione; ma nella coscienza c'è e quanto! Ma il male più grave è l'ingiustissima distribuzione del dolore tra i viventi; e questo male non deriva soltanto dal modo in cui è ordinata la società, e di cui si potrebbe incolpare il libero arbitrio; viene sopratutto dalla natura; il tetano e l'idrofobia non sono spaventi del malvagio; il mondo è pieno d'ingiustizie flagranti che gridano inutilmente vendetta in cielo. E queste sono veri mali, e vengono da Dio. — Dunque? dunque non si può conciliar l'esistenza di Dio coll'esistenza del male che ammettendo una parte del dilemma o piuttosto del trilemma sempre rinnovato da Epicuro in poi: o Dio non sa, o non vuole, o non può far meglio; o non è onnipotente, o non è onnisciente, o non è infinitamente buono; in ogni caso non è un essere perfettissimo. La prima ipotesi, che Dio non sappia, è in fondo quella del pessimismo di Schopenhauer; Dio è una cieca volontà di vivere, che produce il mondo e vi si moltiplica in un'infinità di organismi, perchè non sa che la vita è un male. Quest'ipotesi è inaccettabile, perchè se una volontà incosciente non è immaginabile, una volontà inintelligente è una contradizione nei termini; una volontà che vuole una cosa senza averne alcuna idea non è più volontà. E poi è un'ipotesi contraria alle premesse; se l'esistenza di una volontà si argomenta dall'intelligenza con cui sono scelti i mezzi adatti al fine, che è la vita, non si può supporre che questa volontà non sia intelligente. Diremo dunque che Dio non vuole? allora è cattivo; ma quest'ipotesi è contradetta da quel tanto di bene che c'è nella natura,

anzi dal fatto che c'è più bene che male, e sopratutto dal progresso evidente verso il bene. Resta dunque soltanto l'ipotesi che non vuole perchè non può. E questa spiega tutto bene. Le imperfezioni puramente negative sono evidentemente necessarie; se io avessi le ali, se gli uccelli avessero la ragione, se tutti avessimo tutto il desiderabile, od almeno tutto il bene possibile, prima di tutto saremmo tutti eguali, il che sarebbe già molto monotono; poi non vi sarebbe più nulla da desiderare, da ottenere, da imparare, ossia sarebbe tolto ogni mezzo di piacere; poichè il piacere suppone qualche novità, la coscienza di un perfezionamento, di un aumento di forza e di vita; sarebbe un paradiso più noioso di quello di Dante; sarebbe un sonno continuo; volendo far un mondo con una certa varietà e novità, bisognava bene che Dio non ci facesse perfetti ma perfettibili, e sopratutto non eguali. Le imperfezioni positive si spiegano pure colla complicazione dei fini; Dio guarda all'insieme, e questo può esigere il sacrificio di certe parti; non tutto può andar bene; per corregger dei piccoli mali avrebbe dovuto far dei miracoli, ossia delle ingiustizie.

La vita è una media presa fra l'interesse dell'individuo e le condizioni di stabilità dell'universo (Janet): Dio può fare qualunque cosa, ma non qualunque combinazione di cose (Mill).

Il peccato era inevitabile, perchè non c'è virtù senza libertà, e non si può lasciar la libertà senza la possibilità del peccato. Il dolore è utile non solo, come abbiamo visto, ma è necessario; e necessario al piacere; è necessario per imparare a conoscere ciò che ci fa male; è un mezzo di protezione. È vero che il dolore è stato molto; ma forse l'uomo non poteva formarsi che mediante una lotta incessante coll'ambiente; la coscienza che ha preso di sè in questa lotta, la facoltà di progredire volontariamente che ha acquistato, gli permetteranno di realizzare in avvenire uno stato più felice, che lo compenserà dei dolori passati; la ragione, e con essa l'indipendenza dalla natura, non si poteva avere senza grandi sacrificii; e i sacrificii attuali preparano qualche altro progresso avvenire. Resterebbe però sempre che le generazioni passate hanno pagato per quelle che verranno; che fra i presenti non tutti pagano egualmente, o se-

condo il merito loro: resterebbe insomma il quarto male; l'ingiustizia di Dio. Il Mill dice che nella natura non c'è alcuna prova in favore della giustizia divina; che quella poca che si trova nella società umana è opera dell'uomo, che s'è inalzato alla civiltà lottando contro immense difficoltà naturali e facendosi una seconda natura molto migliore e molto più disinteressata di quella che ha ricevuto al momento della creazione. Ma il Mill non considera che una delle ragioni per credere alla esistenza di Dio è appunto l'ideale di giustizia che c'è nell'uomo e che non si spiega coll'incontro degli atomi; che se l'uomo è opera di Dio, lo è anche la sua giustizia; che quindi vi sono ragioni per credere che, se Dio esiste, è giusto. Ma se quest'ipotesi è vera, bisognerà poi farne un'altra per spiegare l'ingiustizia apparente di Dio nella distribuzione del dolore. Si può dire che l'ingiustizia è necessaria alla virtù; perchè se la virtù fosse un affare non sarebbe più la virtù. Ma allora Dio sarebbe colpevole perchè noi fossimo virtuosi; la prima virtù è la giustizia e la prima giustizia è di premiare i virtuosi.

Non resta dunque che un'ipotesi; che Dio compensi in avvenire tutte le creature che ha dovuto far soffrire senza loro colpa; anzi, se oltre ad esser giusto è buono, bisogna che dia loro un bene grandissimo in proporzione di quello che hanno sofferto, e che sia degno, non dei nostri meriti, ma della sua grandezza e potenza, sia o no infinita. S'intende che in questo caso giustizia vuole che non renda immortali soltanto gli uomini, come questi egoisti lo pretendono ora, col pretesto che hanno la ragione, come se la ragione non fosse già un privilegio, e come se non l'avessero acquistato cogli sforzi e le sofferenze inaudite di quegli animali che hanno vissuto prima di loro; è un voler che Dio faccia come certi genitori poveri che spendono per far studiare un figlio solo, e poi, appunto perchè ha studiato, gli lasciano tutta l'eredità; se Dio è giusto non stabilirà maggioraschi; tutti gli esseri viventi saranno immortali.

Egli è vero che un mondo di là è difficile a concepire, per esempio, per le zanzare; ma non è molto più concepibile per l'uomo; dove vada un'anima che non ha estensione e che quindi non occupa spazio, come possa vedere senz'occhi e pensare senza cervello, e cosa starebbe nell'eternità a far

4-4-41 26.12.56
9.1.54

niente, (non parlo nemmeno della possibilità di fiamme eterne), non si può assolutamente capire; ma si capisce una vita futura se le anime continuano a vivere nel mondo di qua, se passano da un corpo all'altro; se c'è una metempsicosi e con essa una evoluzione progressiva delle anime, come l'ammettevano gli Indiani ed i Greci, come fra i padri della Chiesa lo ammetteva Origene, come tra i grandi filosofi moderni lo ammetteva Leibniz.

Se gli sforzi che facciamo per migliorarci non vanno perduti, ma ci servono a migliorare un principio individuale nostro e personale, col quale avremo una superiorità organizzatrice nella vita futura, la giustizia di Dio è certamente salva. Ora, se questa ipotesi sia vera, lasciamola lì per il momento, per non complicare le questioni.

Ma notiamo che, sebbene in questa ipotesi si potrà dire che tutto il male che il Signore ci manda è per nostro bene, resta però che è male che Dio ci fa perchè non può farci del bene altrimenti. Vuol dire che non è onnipotente, che non è solo al mondo; egli è come un genitore che è costretto talvolta a far piangere il figlio per dargli una lezione che gli sia di gran giovamento nell'avvenire; ma se questo genitore potesse migliorarlo senza farlo piangere, il farlo piangere sarebbe cattiveria. Ha dunque perfettamente ragione il Mill: « Se il creatore, come un re della terra, è obbligato a piegarsi ad una serie di condizioni che non ha create, è atto irragionevole e impertinente da parte nostra il domandargli conto delle imperfezioni dell'opera sua, e il lamentarci che vi siano delle cose contrarie a quello che sembra essere stato il suo piano. Egli ne sa più di noi, e noi non possiamo giudicare qual maggior bene avrebbe dovuto sacrificare, o di qual male maggiore avrebbe dovuto correre il rischio, se avesse voluto sopprimere la macchia che ci offende. Ma se è onnipotente non è scusabile ». E sottoscrivo completamente a queste altre sue parole che ci insegnano qual sia il nostro dovere:

« La sola teoria morale della creazione che si possa ammettere, è che il principio del bene non può sottomettere ad un tratto e in modo assoluto le forze del male, sia fisiche, sia morali;... di tutte le spiegazioni religiose dell'ordine della natura, questa sola non è contradittoria in sè stes-

sa, e non contradice i fatti che è destinata a spiegare. Secondo questa teoria, il dovere dell'uomo non consisterebbe soltanto nell'occuparsi de' suoi interessi, obbedendo ad una forza irresistibile, ma a prestare un aiuto non del tutto inefficace ad un essere perfettamente buono. Questa fede sembra molto più adatta ad eccitare l'uomo ad uno sforzo, che non lo sarebbe una fiducia vaga ed illogica in un autore del bene che fosse nel medesimo tempo l'autore del male ». Concludendo, ammetteremo con Kant che l'argomento tratto dalle cause finali non prova l'esistenza di un Dio creatore dal nulla, bensì solo di un architetto, del Demiurgo platonico; che Dio non può essere la perfezione assoluta, come lo concepiva Aristotele, e per conseguenza San Tommaso che ha cristianizzato Aristotele, ma una forza che conduce il mondo alla perfezione; direi quasi l'ideale del mondo, se per condurre il mondo a questo ideale non fosse necessaria una volontà buona ed intelligente che lo concepisse prima; che Dio non esiste solo al mondo, ma anche qualche altra cosa che presentava degli ostacoli da superare; cosa che per l'Avesta era Angro-mainyus contrastante con Ahuramazda; che per Platone e per Aristotele stesso, e pei Manichei, era la materia; che pei cristiani fu il diavolo, creato da Dio stesso; che per Leibniz era la ragione delle verità eterne, ossia la mente stessa di Dio, che indicava alla sua buona volontà a quali condizioni un mondo fosse possibile, e quale fosse il migliore dei mondi possibili, ma se questo migliore fra i mondi possibili non è punto il migliore dei mondi immaginabili, si è ancora che Dio non poteva farlo migliore; dunque che non era solo, che c'era anche la materia; lo spazio divisibile ci rappresenta la materia, il tempo necessario a percorrerlo esprime la resistenza della materia, il ritardo imposto dalla sua forza d'inerzia o piuttosto di conservazione; lo spirito ha i suoi fini, ma i mezzi sono materiali; è lo spirito che inventa, ma ha ragione Hering di dire che è la materia che si ricorda; è lui che fa l'adattamento, la novità, traendo profitto di tutte le circostanze favorevoli, ma è lei che piglia l'abitudine, che ripete nella formazione dell'embrione la storia della specie, che ripete gli organi rudimentali, che riproduce i calli ed i polipi, che ristampa nel cervello, insie-

me all'esperienza accumulata, come principj innati ed a priori, gli errori che la ragione ha confutato da secoli.

Ancora alcune difficoltà, e non le più leggiere : — « Dopo tutto, se mettiamo da parte la rivelazione, Dio non si trova ». — Ma Dio è uno spirito ; e di spiriti ciascuno di noi non può conoscerne per esperienza che uno solo, il proprio : per quanto la madre penetri nell'anima del figlio, non vi penetra anche essa che per induzione ; l'esistenza di Dio si argomenta come quella degli altri spiriti ; non c'è che la differenza che gli spiriti si argomentano dai moti di questo o di quel corpo, e Dio si argomenta da tutta la natura.

Ma l'esperienza non ci presenta il pensiero e la volontà che uniti ad un organismo. Di qui la domanda di Du Bois-Reymond : Dov'è il cervello del mondo? Alla quale noi possiamo rispondere soltanto che, se anche il mondo avesse un cervello, Dio non potrebbe essere questo cervello, ma soltanto colui che lo avrebbe fatto ; che per verità non sappiamo come si possa pensare senza cervello, ma dopo tutto non sappiamo nemmeno come si possa pensare col cervello.

« Ma Dio non si può, nonchè vedere, nemmeno immaginare ». — Rispondo che nemmeno il fisico s'immagina la materia ; e che chi non è scienziato se li immagina tutti due. Il volgo s'immagina il padre eterno fatto a sua similitudine, poco differente da Mosè, con cui discorreva famigliarmente : un bel vecchio colla barba bianca. E la materia se la immagina rivestita delle sue proprie sensazioni ; crede di vederla e di toccarla ; e quando gli avete ben detto che è atomica, se la immagina come una farina invisibile ed impalpabile. Ma viceversa nessuno dei due è immaginabile ; è molto se sono concepibili. Sicchè tutto quello che vogliamo dire è che il mondo non sembra opera soltanto del cieco fato, figlio del Caos e della Notte, ossia del caso ; che tutto va « come se » il mondo fosse diretto ad un fine da una volontà intelligente ; che per ciò, oltre agli « x » del materialismo crediamo che esista anche un « y », del quale per verità non possiamo farci altra idea che questa : che sta allo spirito come la materia sta al corpo ; che deve avere qualche analogia colla forza che sentiamo quando vogliamo il bene. Ma come potrebbe anche darsi che la materia

fosse composta di parti inestese, così Dio potrebbe anche non rassomigliare ad una coscienza, almeno alla nostra.

Ma qual'è poi il fine del creato? Rispondo con Cartesio che non ho la presunzione di saperlo. Certo l'uomo è finora l'animale più ben riuscito; ma non credo che il mondo sia stato fatto per lui; l'evoluzione non è finita sulla terra; e la terra non è che un cantuccio. Vedo che si è prodotta la varietà, poi la vita, poi la coscienza, poi la ragione; ma questi termini della serie non bastano a farmi comprendere il resto.

Ma come spiegate la relazione fra Dio e la materia? come fa Dio ad agire sul mondo? Rispondo che non lo so e che non sono nemmeno obbligato a saperlo. Quando mi spiegherete in che modo un atomo agisca sull'altro, quando mi spiegherete l'azione a distanza, allora vedremo. Per ora non lo so e non vedo nemmeno come farò a saperlo. So che Dio, essendo una intelligenza, essendo la causa dell'armonia dell'universo, deve esser un'unità, dev'esser semplice; so che la materia, essendo la sostanza dei corpi, essendo composta e divisibile, dev'esser una molteplicità infinita; capisco che a produrre il mondo devono esser uniti, e perciò ammetto con Goethe che lo spirito e la materia sono inseparabili, e credo al « Natura Deus in rebus » di Bruno; ma come siano uniti non lo capisco. Un Dio trascendente, « fuori » della materia, non so come possa agire su di lei. Ma un Dio immanente « nella » materia, non lo capisco meglio: perchè fosse immanente nella materia bisognerebbe che lo dividessi in un'infinità di anime atomiche; allora Dio non lo vedo più. Il « dentro » o « fuori », quando facciamo astrazione dallo spazio, che è un fenomeno materiale, non significa più niente. Tanto meno poi capisco l'identità di Dio colla materia; questo mi sembra il più grosso sproposito d'aritmetica; non è cosa soltanto inesplicabile, ma impossibile.

Ma, si dirà, come si concilia tutta questa teologia col materialismo che avete professato prima? Si concilia benissimo; perchè ho professato il materialismo scientifico, cioè l'empirismo, il determinismo, l'atomismo, il meccanismo e il trasformismo; ma non il materialismo metafisico, il quale vi aggiunge l'ateismo. Nei fenomeni mondani, come bene

osserva lo Janet, si possono distinguere tre gradi : il meccanismo, l'istinto, la volontà ragionevole. Ora siamo d'accordo sul principio della continuità della natura, principio leibniziano ed evoluzionista; la spiegazione deve dunque esser la stessa per tutti i fenomeni; ma dobbiamo noi spiegare il mondo cominciando dal basso o dall'alto? in tutti e due i modi; io credo con Spinoza che dappertutto c'è movimento e pensiero; con Leibniz che c'è della geometria dappertutto e della morale dappertutto. Quindi la scienza, che cerca le cause prossime, dev'esser materialista, anche in psicologia; ma la metafisica, che cerca le cause ultime, dev'esser spiritualista, anche in astronomia. Il materialismo ha ragione contro il falso dualismo di Cartesio che poneva un abisso fra la scimmia e l'uomo : quella senza sentimento, questo dotato di anima libera ed immortale; invece il meccanismo si deve cercare fin nelle operazioni della ragione; ma il sentimento deve discendere fino agli atomi. Come vi discenda non lo so; ma vedo che lo comprendono anche gli atei; il Nägeli e l'Hackel, seguendo Maupertuis, Diderot, e Glisson, che avevano imparato da Bruno e Campanella, attribuiscono senso e vita oscura agli atomi, per spiegare appunto la loro attrazione. La coscienza è forse, dice il materialista Soury, come il calorico; come in natura non c'è freddo, ma solo meno calorico, nello stesso modo non ci sarebbe negli atomi che meno coscienza. Ma se gli atomi hanno percezione e appetito, e se con molti fisici supponiamo che siano inestesi, in che differiscono dalle monadi di Leibniz, che erano anime?

Occorre però dimostrare anche, che questo "primo motore" è Dio, ossia un ente dotato d'intelletto, forza e di volontà.

A ciò si perviene considerando: I) che la natura è retta da leggi, che debbono emanare da una ragione superiore, legislatrice dell'universo; II) che nella natura si manifesta una finalità, ossia una tendenza al bene e al progresso.

All'ipotesi della finalità si oppongono varie obbiezioni (A-G del testo, pag. 63-75) di cui la fondamentale è quella "che verte sulla esistenza del male (pag. 66-75). Bisogna ammettere che Dio non è onnipotente, che "non può fare qualunque combinazione di cose" (Mill, pag. 71); l'argomento tratto dalla finalità porta semplicemente, come pensava Kant (p. 71), a postulare un architetto delle cose, un demiurgo, il quale deve fare i conti con una realtà diversa da lui e anzi opposta (forse identificabile con la materia).

Si esaminano infine alcune obbiezioni minori (pag. 75-77). —

5. — L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

5.° L'« immortalità dell'anima ». L'esistenza di Dio non è ciò che più importa all'uomo; ciò che più gli importa è la immortalità dell'anima; Dio stesso si desidera specialmente per poter sperare di non morire. L'idea che non rivedremo mai più le persone amate, che noi stessi non saremo più, non vedremo più nè il sole nè i fiori, che gli altri ci dimenticheranno, che l'umanità continuerà il suo cammino lasciandoci nella fossa ove saremo caduti, che grandi scoperte si faranno e non ne sapremo niente, che non possiamo rimediare ai nostri errori, che tutto il nostro studio è inutile, perchè tutto dimenticheremo, è un pensiero che naturalmente non tormenta molto i giovani, ma poco alla volta s'insinua nell'animo di chi comincia a discendere la parabola della vita, e diventerebbe insopportabile, se una nuova « furberia della natura » non ci illudesse con nuove speranze, non ci facesse vedere il mondo sotto un altro aspetto, e non producesse così molte conversioni che fanno stupire. Quelli che dicono di non temere la morte, o non intendono parlare della morte assoluta, ma del passaggio a un'altra vita, o si immaginano sempre che la morte sia lontana, o hanno paura dell'inferno, e sono gente che non pensa, o che non dice tutto quello che pensa; o dicendo che non temono la morte vogliono dir soltanto che vi sono rassegnati. Ma appunto perchè anch'io desidererei di non morire, e so che si crede facilmente a quello che si desidera, è mio dovere verso la mia ragione di diffidare quanto posso del mio sentimento. Non vorrei, per contentarmi, diventar lo zimbello di sentimenti atavici. Vediamo dunque se ci sono ragioni per credere certa, o almeno probabile, o almeno possibile l'immortalità dell'anima.

Ma per cercare una cosa bisogna prima che sappiamo cosa cerchiamo. Il materialista non nega che l'anima esista, poichè vede bene che la vita esiste: ma sostiene che è

materiale. E non nega nemmeno che sia indistruttibile, poichè ammette la conservazione della materia e della forza; ma sostiene che si trasforma. Domandando l'immortalità dell'anima noi domandiamo invece la conservazione della personalità »; e questa sottointende quattro piccole cose: 1.° che l'anima non sia soltanto indistruttibile, ma che non si trasformi, come la materia, ma che sia il principio che mantiene l'unità nel corpo, perciò sia semplice, e perciò non possa decomporsi; insomma vogliamo « restar quel che siamo »; 2.° che l'anima non sia soltanto un principio d'unità, ma, come dicevano gli scolastici, un « principium individuationis »; che dopo morte non si confonda con Dio, come il corpo si disperde nel caos materiale; il panteismo non ci fa paura meno del materialismo; insomma non ci basta sopravvivere, vogliamo « restar noi »; 3.° che l'anima non sopravviva soltanto come una forza capace di rifarsi un organismo corporeo, ma con una intelligenza cosciente; il restar noi, ma dormendo sempre, senza sognare, non ci tenterebbe; sarebbe ancora la morte, che il piovano Arlotto chiamava appunto un lungo sonno, tutto d'un fiato e senza voltarsi mai; 4.° non ci basterebbe la coscienza di quella vita, ma vorremmo la memoria della o delle vite passate; sarebbe lieto lo svegliarsi in un altro mondo senza ricordarsi del sogno fatto in questo, senza conservar quella specie di panorama della nostra vita, che molti raccontano di aver avuto innanzi agli occhi della mente trovandosi in pericolo di morte imminente? e nella ipotesi della metempsicosi a che serve tornar al mondo senza poter trarre profitto dall'esperienza passata? E si noti poi che la conservazione di queste cose noi la domandiamo in perpetuo; perchè il morir un giorno ci sarebbe come morir adesso; in proporzione di tutto ciò che ci resterebbe da imparare dopo una vita di Matusalem, diremmo sempre con Ippocrate: « ars longa, vita brevis ». Non ci basta dunque l'indistruttibilità; vorremmo l'identità, poi l'individualità, poi la coscienza, e poi anche la memoria. Confessiamo che chi ha inventate tutte queste belle speranze è stato un benefattore dell'umanità, ma sarebbe un benefattore ancora più grande chi ne dimostrasse la verità. E notiamo che potrebbe darsi che alcune di queste fossero vere, ma non tut-

te; perchè non bisogna esser indiscreti, nemmeno con Dio. Ma vediamo se vi siano veramente motivi da sperare.

Lascio naturalmente da parte gli argomenti tratti dalla rivelazione e dal consenso universale; quelli tratti dalla rivelazione, perchè sono prove per la fede e non per la ragione; il consenso universale, poi, anche se fosse universale, non proverebbe, perchè vi sono anche degli errori universali; solo ci obbliga a riflettere che, se tutti consentono, ci dev'essere una ragione. Cerchiamo dunque le ragioni. Per la scienza non ve ne sono che due: l'esperienza e l'induzione metodica. — L'esperienza interna non mi dice nulla di positivo. Noi sentiamo, dice Spinoza, che siamo immortali; ma io non lo sento. E credo che i più sentano come me. — L'esperienza esterna non potrebbe fondarsi che sulla testimonianza dei morti che sono rinati a nuova vita. Se hanno continuato a vivere, non può esser stato che in altro mondo o in questo. Ma l'esperienza non dice che a questo mondo ci si torni; nessuno si ricorda di esser già stato sulla terra altre volte; ch'io sappia, non se ne sono ricordati che Cagliostro e Pitagora; ma Cagliostro era un ciarlatano, e Pitagora viveva la bellezza di ventiquattro secoli fa. Ad alcuni sembra talvolta di «rivedere» luoghi che vedono per la prima volta; ma possono aver sognato; e possono aver delle rimembranze ataviche. Quanto alle notizie dell'altro mondo, per verità si raccontano migliaia di apparizioni. A priori non si può dire che siano tutte false, tutte effetti di mala fede o di troppa buona fede. Nessuno può dire che un'apparizione è impossibile perchè sarebbe un miracolo; ammettiamo che è impossibile qualunque eccezione alle leggi di natura (e ancora la ammettiamo come un'ipotesi dell'induzione); o piuttosto ammettiamo che, sebbene non vi sia legge senza eccezione, l'eccezione ad una legge deriva sempre dall'incontro di questa con un'altra; le eccezioni sono effetti complessi, ma sempre effetti; ma appunto per ciò, siccome noi non conosciamo tutte le leggi di natura, (e non sapendo nemmeno quante sono non possiamo neppur dire se ne conosciamo novantanove centesimi o un centesimo solo), «per noi» tutto è possibile; chi adopera la parola «impossibile» fuori delle matematiche, dice Ampère, è per lo meno un imprudente; e chi ha

notizia degli studj del Gauss, del Riemann e dell'Helmholtz sa che questa parola va cancellata anche dalle matematiche; il segreto per fare delle scoperte, dice Liebig, è di credere che tutto è possibile; il Darwin, dice il suo biografo, non indietreggiava davanti a nessun esperimento, per quanto paresse assurdo; noi dobbiamo sempre star pronti a credere, dice il Claude Bernard, che ciò che era assurdo secondo le nostre teorie era invece possibile; mi sarebbe facile il moltiplicare le sentenze di questo genere, citando gli scienziati veramente grandi, quelli che hanno scoperto qualche cosa; ma mi contento per questa volta di rimandare tutti alla frase di Shakespeare: ci sono sulla terra e nei cieli più cose di quelle che si sogna la nostra filosofia. Egli è vero che io non posso partire, che dalla mia filosofia, o piuttosto da quel poco che so, anche ammettendo che non sia che l'apparenza di un frammento di una cosa che non so. Ora la mia filosofia mi dice che non ho ragioni per negare a priori le apparizioni, salvo queste che non saprei spiegarmi come succedano, il che non prova nulla, perchè non posso spiegarmi nemmeno come l'erba cresce, eppure ammetto che cresca; 2.° che nessuno ci crede, il che non prova nulla, appunto perchè è un argomento fondato su un consenso universale, che non è poi universale come quello sull'immortalità dell'anima; è vero che non ci crede la maggioranza degli scienziati; ma so che oltre gli errori del volgo, o « idola fori », Bacone annoverava gli « idola theatri », che potrebbero dirsi i pregiudizi universitarj; so che un secolo dopo la scoperta della circolazione del sangue, l'Università di Parigi non l'ammetteva ancora, e si faceva canzonare da Molière; so che dieci anni sono si rideva del magnetismo; so che i più, anche scienziati, giudicano secondo ciò che hanno l'abitudine, non di vedere, ma di credere; so che il tempo nel quale il Parlamento di Parigi ed il Comune di Ginevra proibivano di professare opinioni diverse da quelle degli autori antichi e reputati, non è molto lontano; so che, se non si dovesse credere che quel che credono gli altri, la scienza stessa non avrebbe mai fatto un passo; so che la scienza è un conto e l'opinione degli scienziati è un altro; so che l'autorità non è autorevole che quando si fonda sulle buone ragioni, perchè l'autorità

suprema è la logica; 3.°, e questo è veramente il più grave, che di apparizioni io non ne ho mai viste; ma non ho mai visto l'Africa, e pure credo che esista. Queste non sono ragioni per negare la possibilità delle apparizioni. Ma questo non basta perchè io ammetta la loro realtà. Ma, si dirà, la loro realtà è provata da numerosissime testimonianze; si leggano le vite dei Santi, si legga il Mirville, si legga il Gougenot des Mousseaux, ecc. Rispondo che i testimoni possono essersi ingannati o essere stati ingannati; possono ingannarsi anche in molti, perchè è provato che le allucinazioni e le malattie nervose sono epidemiche; e in fin dei conti con questi testimoni io non ho parlato; io non vedo che della carta scritta. Confesso che a priori non ho in contrario altre ragioni che le suddette; e che ogni singola testimonianza ha a priori una probabilità, almeno infinitesimale; che col numero delle testimonianze questa probabilità cresce; che noi rifiutiamo una alla volta le testimonianze per la ragione che i morti non tornano, e sosteniamo poi che i morti non tornano perchè non ci sono testimonianze che lo provino; e che così si faceva quando si negava che cadessero delle pietre dal cielo; e che questo è un circolo vizioso. Ma ciò non basta perchè io ammetta qualche cosa; se le testimonianze sono numerose, le probabilità d'errore sono anche più numerose. Allora mi si domanderà che prove esigo per ammettere un fatto che a priori non posso dichiarare impossibile. Io ne esigo quattro; non tutte quattro in una volta, ma almeno una delle quattro. La prima, la più sicura, sarebbe che «io» potessi coll'«esperimento» verificare il fatto quando voglio, come il chimico può fare decomponendo l'acqua e ricomponendola, o che potessi almeno predirlo, come l'astronomo predice le ecclissi. Ma io non posso evocare le ombre dei morti, nè predire le loro visite. La seconda, quella di cui si contentava il primo San Tommaso, sarebbe che potessi almeno vedere e toccare con mano i fatti prodotti da altri. Questa prova ci sarebbe se gli esperimenti spiritici potessero convincermi; ma non ho assistito ad esperimenti che mi convincessero. La terza, quella di cui tutti si contentano di solito, sarebbe ch'io sapessi per testimonianza concorde altrui che questi esperimenti riuscissero; così io ammetto che l'ac-

qua sia composta d'ossigeno e d'idrogeno senza averlo mai verificato, e come me fan quasi tutti, perchè sanno che tutti i chimici sono concordi su questo punto; ma anche questa prova manca; perchè, sebbene io veda fra i nomi dei credenti quelli dello Zöllner, del Wallace e del Crookes e di altri che sono intelligenze di primo ordine, e che non sono filosofi o teologi, ma fisici, matematici e naturalisti, ciò non basta a convincermi, quando vedo altri scienziati, non solo in gran numero, ma di molto valore, che non credono; può darsi che abbiano torto, e che neghino per forza d'abitudine, e partendo da principj a priori invece di sperimentare, e se non sperimentano non sono più competenti di me; ma quando una cosa non l'ho vista io e non ho per conto mio ragioni sufficienti per credervi senza vederla e devo rimettermi all'autorità degli altri, posso esigere almeno che gli altri siano d'accordo. Il complesso delle mie osservazioni e delle mie letture su questo argomento mi conduce per ora a quest'opinione, che i fenomeni spiritici siano spesso veri, ma che neppure in questo caso siano spiritici; vi sono dei fenomeni, siano fisici che psichici, i quali non si spiegano coll'allucinazione o coi giuochi di prestigio; alcuni, specialmente le prove d'intelligenza, possono spiegarsi fino ad un certo punto coll'incosciente del medio; ma molti, sopratutto i fenomeni fisici, sono per ora inesplicabili colle cause note; ma nemmeno coll'ipotesi che siano prodotti dalle anime dei morti si spiega nulla; quando Eraclito e Parmenide verranno a dettarci i loro poemi sulla natura, di cui cerchiamo ansiosamente i frammenti; quando le anime degli assassinati verranno a rivelare i nomi dei colpevoli e ad impedire che si condannino gli innocenti; quando il padre verrà a dare dei consigli al figlio; e, se è vero che non debbano occuparsi delle cose di questo mondo, quando almeno non ci daranno della loro esistenza le prove grandi che saltano loro pel capo, ma quelle che domandiamo noi, per quanto piccole, per esempio di sollevare una pagliuzza; quando un medio che sa soltanto l'italiano potrà farmi vedere un'ombra che parla greco, quando almeno gli spiriti andranno d'accordo e non varieranno secondo l'ambiente in cui sono chiamati: allora l'ipotesi che siano i morti che fanno ballare le sedie e dettano delle sen-

tenze al medio, sarà la sola con cui si possano spiegare i fatti; per me ora non è buona a nulla; non siamo dunque in obbligo di accettarla per questa semplice ragione che non sappiamo farne altre; come d'altra parte non dobbiamo dire che questi fatti, perchè inesplicabili, non sono veri; che siccome i morti non tornano, così le sedie non possono ballare. Ma io mi contenterei di una quarta prova, di quella di cui ci contentiamo per i fatti storici; rinunziando all'esperimento, mi contenterei delle osservazioni; ma domando delle osservazioni le quali presentino questi caratteri: d'essere numerose, concordi, e fatte da persone che per la loro onestà e la loro intelligenza siano degne di fede. Ebbene, di queste osservazioni ve ne sono moltissime; soltanto, guardate, che disgrazia! si riferiscono tutte ad apparizioni viventi. Chi vuol sincerarsene, legga « i Phantasms of the Living », pubblicati dalla società londinese per le ricerche psichiche, dove sono raccolti quasi settecento casi colle firme dei testimoni; e se vuol giungere al migliaio consulti il trattato sulle allucinazioni del Brierre de Boismont, e le opere dei mistici, come il Kerner, il Perty, il du Prel. Queste apparizioni sembrano ben constatate come fatti; e in teoria non sono soltanto possibili, ma anche spiegabili colla trasmissione del pensiero, per la quale è da vedere il magnifico libro dell'Ochorowicz sulla « Suggestion mentale », nel quale il rigore scientifico è pari all'arditezza. Come ogni forza si propaga in tutte le direzioni e, trovando una resistenza, si trasforma, e incontrando un corpo simile a quello da cui è partita, riprende la prima forma, — come per esempio la parola pronunciata davanti all'imboccatura del telefono ridiventa una parola all'altra estremità, quando il movimento vibratorio del filo incontra una foglia metallica simile a quella da cui era partita, — così il movimento molecolare prodotto nel cervello da un pensiero può trasmettersi all'ambiente e, incontrando un altro cervello, riprodurvi il medesimo pensiero. L'azione a distanza di un cervello sull'altro non è più maravigliosa che quella della calamita sull'ago calamitato, la quale non è arrestata nè da un muro nè dal vuoto pneumatico, Ma se nelle circostanze ordinarie questo produce soltanto che talvolta ci rubiamo le idee, ed uno dice ciò che l'altro stava per dire, in istati in-

notici può produrre la lettura del pensiero a distanza; e quando un uomo in pericolo di vita pensa ad una persona cara lontana, l'intensità del sentimento (o, fisiologicamente, l'ampiezza delle vibrazioni) può esser sufficiente per produrre nell'altra, se è in condizioni opportune, una di quelle che il Brierre de Boismont chiama «allucinazioni ragionevoli»; e così Sant'Ambrogio può essere avvertito della morte di S. Martino di Tours.

Ma queste apparizioni, sebbene probabilissime, non mi danno alcuna probabilità di non morire; per questa bisognerebbe che ci fossero delle apparizioni di morti, e morti da un pezzo. Ma per queste non si sono trovate, ch'io sappia, testimonianze numerose, concordi e credibili. Quindi, tutto sommato, l'esperienza non mi offre ancora alcun pretesto legittimo di credere all'immortalità; la sola cosa che posso dire è che in questo caso la mancanza di prove non è una prova in contrario; tanto più che questa mancanza si spiega: quelli che sono all'altro mondo non ci possono apparire perchè non hanno corpo e quelli che sono tornati al mondo non si ricordano perchè hanno cambiato corpo, e con esso il servello, registro delle memorie. Per ora mi tengo dunque al savio consiglio: «nihil nega, parum crede, nisi videas».

Rinunciando per ora all'esperienza, ricorriamo dunque al ragionamento. E cominciamo coll'induzione. Seguiamola passo passo. Si vuol argomentare l'immortalità dell'uomo da ciò che noi sappiamo della sua natura. Io, che esisto, vivo; ma da ciò non devo argomentare che vivrò sempre; anzi per analogia devo argomentare che morrò anch'io, come tutti i viventi. Ma infine io vedo soltanto che muore il loro corpo, che l'organismo si decompone; e che io non sono il mio corpo; prima di tutto credo che nessuno si pensi come identico al suo corpo, cioè al complesso materiale che compone il suo corpo a un dato momento; ogni vecchio consentirebbe a tornare giovane (cioè ad aver un altro corpo), restando però lui. Del resto è evidente che io non sono il mio corpo attuale, perchè io sono ancora quello di quarant'anni fa, e il mio corpo non lo è; il mio corpo si disfa e rifà continuamente; la nutrizione e la secrezione sono la nascita e la morte delle particelle che mi costituiscono;

le molecole del corpo sono, come diceva Bousset, continuamente in commercio. Ma ciò non prova che io non muoia; perchè si può dire che ciò che si conserva nella mia memoria sono i miei pensieri, e ciò che si conserva nel mio corpo è la disposizione delle particelle che lo costituiscono; io sono un polipaio d'immagini attaccato ad un organismo, di cui si conserva la « forma » nell'avvicendamento della materia; ciò che ne' miei tessuti si conserva è un disegno, come nella tela di Penelope, è la « magna charta », la « costituzione » che fa delle cellule uno Stato. A questo posso rispondere che nessuno si pensa così; che nessuno pensa l'io come la somma dei suoi pensieri e l'armonia delle sue molecole; ma che io non sono il mio pensiero e la mia vita, ma la causa del mio pensiero e della mia vita, ossia uno spirito, un'anima (vedi Cap. su Coscienza e percezione). Tuttavia ciò non mi rinfranca; nessun materialista rifiuterà di ammettere l'esistenza dell'anima o dello spirito, se colla parola spirito intendo la causa del pensiero e colla parola anima la causa della vita; giacchè nessun materialista nega che, se il corpo vive, se il cervello pensa, ciò debba avere una causa. Ma il materialista sostiene che la causa della vita in genere e del pensiero in ispecie è soltanto nelle proprietà della materia; che la forza vivente e pensante deriva dalle altre forze della natura, come l'elettricità; che essa si comunica giornalmente alle nuove molecole che mi assimilo colla nutrizione, come per contagio, o come l'elettricità si comunica per induzione; il corpo è come uno zolfanello che la fiamma stessa della vita ricostruisce di mano in mano che lo brucia; ma anche questa fiamma cessa, e la forza vitale si perde, o piuttosto si ritrasforma nelle forze fisico-chimiche da cui era costituita. E siccome tutti i fenomeni sono forme di movimento, così la vita non può essere che un fenomeno meccanico molto più complesso degli altri; la generazione è comunicazione di movimento (Häckel); e nemmeno questo movimento è perpetuo.

Insomma, siccome è evidente che il corpo muore, per sostenere che l'anima, lo spirito, la causa della vita e del pensiero non muore, bisogna prima dimostrare almeno che è una sostanza incorporea, immateriale. Ma si può dimo-

strarlo? Intanto si può sostenere che, per quanto noi sappiamo, l'esistenza nell'uomo di una forza incorporea non è impossibile. Essa non è impossibile in quanto non è in contradizione assoluta colla fisiologia; la fisiologia l'ignora, ma non la nega. Ciò che la fisiologia stabilisce inesorabilmente è che la vita in generale è « funzione » dell'organismo, e il pensiero in ispecie è funzione del cervello; ma essa prova solo che sono funzioni nel senso matematico di questa parola; vale a dire che essa prova che « col variare delle condizioni » organiche in genere e delle cerebrali in ispecie (forma, volume, nutrizione, ecc.) « variano » la vita ed il pensiero. Ora questa è un'applicazione di uno dei tre metodi sperimentali che a tutti i positivisti hanno insegnato Bacone e Mill, e propriamente del metodo detto delle « variazioni concomitanti »; e la regola di questo metodo è che quando un fenomeno varia in ragione diretta di uno degli antecedenti, questo antecedente è, se non la causa, almeno una parte della causa, cioè una delle condizioni necessarie a produrlo; che, se non è sufficiente a produrlo, è almeno necessario.

La fisiologia prova dunque che, entro i limiti della nostra esperienza, la materia è una condizione della vita e del pensiero; ma non che non ve ne siano altre; per ciò bisognerebbe che queste condizioni le conoscesse tutte; bisognerebbe che spiegasse la vita con quelle condizioni che conosce; e ne è ben lontana. E, non escludendo l'esistenza dell'anima, la fisiologia non ne esclude neppure l'immortalità; soltanto conclude che, se pure c'è un'anima, essa non può vivere e pensare separata da un corpo; e perciò che, dopo la morte del corpo attuale, l'anima non può continuar a produrre la vita in questo mondo senza entrare in un altro corpo; quanto al suo modo di vivere in un altro mondo, in un mondo cui non sia applicabile la nostra esperienza, essa non ha naturalmente il diritto di dir nulla.

Ma dal dir che un'anima incorporea è possibile al dir che è reale corre un abisso; impossibile non è neppur l'araba fenice. Come si prova che, se la vita ed il pensiero sono prodotti della materia, non lo sono « soltanto » della materia? che la causa della vita contiene anche un fattore incorporeo? Si prova dicendo: l'anima, lo spirito, l'io è sem-

plice; la materia è composta; dunque l'io è immateriale. Sta bene; ma perchè questo ragionamento sia valido bisogna prima provar la maggiore, cioè che l'anima è semplice. E come si prova? Si dice che abbiamo la coscienza della semplicità del nostro io pensante. Ma io non ho nemmeno la coscienza del mio io come distinto dal corpo, e quindi tanto meno quella della sua semplicità; io vedo i miei pensieri, ma non vedo ciò che in me pensa; se altri lo vede, meglio per lui. Ma allora, mi si domanda, quando dici « io », credi non dir nulla? o intendi solo parlare del tuo corpo? Rispondo che io non credo d'essere il mio corpo, bensì ciò che lo fa vivere e pensare; ma che, mentre il mio corpo lo vedo, la causa della mia vita e del mio pensiero non la vedo, bensì la argomento da' suoi effetti. Ma, si insiste, come puoi dire pensieri « tuoi », se non vedi chi li fa? Rispondo che non li chiamo miei perchè fatti da me; che chiamo pensieri miei quelli che vedo immediatamente, pensieri altrui quelli che invece argomento dagli atti e dalle parole di altri corpi; che chiamo « io » il mio spirito, cioè la causa ignota ed ipotetica dei soli pensieri che vedo; in questo non c'è alcuna contradizione. Il nostro spirito, ossia la causa dei nostri pensieri e della coscienza che ne abbiamo, qualunque cosa sia in sè stesso, è per la sua definizione stessa una cosa fuori della coscienza, fuori dell'esperienza interna, un noumeno, la cui esistenza non si può che argomentare per induzione da' suoi effetti, come quella della materia.

Si insiste dicendo che, se non abbiamo coscienza della semplicità dell'io, abbiamo però coscienza della semplicità del pensiero; che il pensiero, essendo semplice, non può esser prodotto dal movimento della materia cerebrale, che è composta. È questo, dice il Lange, il colpo di quarta con cui si taglia sempre la testa rinascente dell'idra del materialismo. Ma questo argomento, preso così alla lettera, non è più accettabile del primo. Anzi tutto esso ha contro di sè il ragionamento dei fisiologi: il pensiero è funzione del cervello, dunque è prodotto da un movimento. Anzi ha contro di sè l'esperienza stessa; molte osservazioni, specialmente quelle del Mosso, constatarono che la vivacità del pensiero è accompagnata da aumento di volume del cervel-

lo. Il pensiero sta al movimento del cervello come il suono al movimento della corda. — Poi la premessa di questo ragionamento non è provata. Letteralmente non si può dire che il pensiero sia semplice; i pensieri sono composti di pensieri come i corpi di corpuscoli; un poema, una scienza, sono composti: il più piccolo giudizio è sempre composto; ogni percezione è un'associazione di sensazioni e di immagini; egli è vero che vi sono delle sensazioni che per la coscienza sono semplici; ma sono composti di elementi incoscienti; un suono risulta di un certo numero di vibrazioni. — Si dirà che è semplice in quanto è inesteso. Rispondo che non si può nemmeno dire che il pensiero non sia esteso, ma soltanto che non sentiamo che lo sia; i colori e le sensazioni tattili hanno quasi sempre un'estensione ed una figura precisa, perchè gli occhi e le mani si toccano e si muovono; i suoni, i sapori e gli odori hanno un volume senza figura precisa, perchè gli orecchi, il palato e le narici non si muovono; il cervello non tocca nè si muove; se si toccasse, se sentisse quando è toccato, se per pensare si movesse in varie direzioni, anche i pensieri più astratti sarebbero soggetti alla legge di spazio. — Poi, se anche fosse inesteso, non si potrebbe dire per questo che non è prodotto da un movimento, mentre tutto dimostra che lo è; si può dir soltanto che non possiamo comprendere per ora in che modo un fenomeno inesteso possa prodursi in una sostanza estesa. Gli spiritualisti sostengono pure che i corpi, sebbene estesi, possono esser composti anche di atomi inestesi (perchè non è obbligo che il composto abbia le qualità del componente), sebbene non possiamo comprendere come ciò sia; ma allora anche la reciproca potrebbe esser vera; il pensiero può esser un movimento, e perciò esteso; la semplicità del pensiero può esser apparente, come quella dell'acqua, che i chimici hanno decomposto, come quella del color bianco che hanno decomposto i fisici. — Finalmente pensiamo che questa asserzione, che il pensiero non può esser prodotto da un movimento, ci conduce in un ginepraio di difficoltà non solo, ma anche di assurdità, e, che più importa per noi, precisamente di assurdità materialiste. In primo luogo, se ammettiamo con Leibniz che una percezione non può esser

prodotta che da una percezione, appunto come un movimento non può esser prodotto che da un movimento, si può anche argomentare che quando ci sembra che la sensazione di suono sia prodotta in noi dal moto della corda del violino, ci inganniamo; poi, se la sensazione non è prodotta dall'impressione di un corpo esterno sul nostro corpo, ne deriva che questi corpi sono inutili; poi, che i corpi e i loro movimenti stessi non sono che sensazioni nostre, non sono che pensieri, ossia che in fondo non esistono; e cadiamo nell'idealismo. Ma viceversa bisogna ammettere poi la reciproca, e questa ci conduce diritto al materialismo; se l'anima non può «esser toccata» dai corpi, perchè inestesa, non potrà nemmeno «toccarli»; essa non può far niente; siccome un movimento non può esser prodotto che da un movimento, così quando credo che il mio braccio si muova perchè io lo voglio, devo ammettere che la mia volontà non è che un movimento, (ossia che non è quello che pare) oppure che la vera causa del movimento del mio braccio non è la mia volontà, ma una volontà cerebrale della quale io non sono che lo spettatore, anzi lo spettacolo (ed allora il mio desiderio è inutile); e siccome il movimento non può produrre che un movimento, così dovrò ammettere il ragionamento del Moleschott (Circolaz. XVIII) che la causa della sensazione essendo sempre un movimento, la sensazione stessa non può essere che un movimento.

Che se vogliamo sfuggire a questi due estremi, e non ammetter coll'idealista che tutti i movimenti sono soltanto pensieri nostri o col materialista che tutti i pensieri sono soltanto movimenti, bisognerà ammettere che movimenti e pensieri sono due serie parallele di fenomeni reali che non hanno influenza alcuna da una serie all'altra; ma allora come spiegare che certi termini di una serie sono seguiti regolarmente da certi termini dell'altra? bisogna ammettere che questa coincidenza è effetto di un'armonia prestabilita da Dio; oppure, e questa è la soluzione cui tende la maggior parte dei filosofi moderni, bisogna ammettere che moto e pensiero non sono che due aspetti di un fenomeno solo; perchè il pensiero visto di fuori, cioè il pensiero degli altri, è un movimento del loro corpo, ma il moto visto di dentro, cioè il moto del nostro corpo è una sensazio-

ne (muscolare) prodotta da un desiderio. Che se non vogliamo accettare nessuna di queste quattro ipotesi, non ce ne resta che una quinta ed è che sia vero il fatto il quale è dato dall'esperienza volgare, ed è questo: che la vibrazione della corda del violino, trasmessa al cervello, produca in me una sensazione ed un sentimento, e che viceversa, se non ho il desiderio, posso prendere il violino e far vibrar la sua corda coll'archetto; ossia che il movimento produce il pensiero e reciprocamente, sebbene non sappiamo come ciò possa succedere; dal che non è lecito argomentare che ciò non possa succedere.

Ma, condannata la forma che da molti si suol dare a questa dimostrazione dell'immortalità dell'anima, osserviamo che questa dimostrazione ha un certo valore quando sia formulata meglio. Non si può dire che abbiamo coscienza della semplicità dello spirito, e nemmeno che l'abbiamo della semplicità del pensiero; ma si può dire che l'abbiamo dell'« unità del pensiero », e che da questa si può forse argomentare l'esistenza di uno spirito semplice; il pensiero è sempre un composto, ma è sempre uno; quindi a produrlo è necessaria sempre una cosa composta, uno strumento materiale che raccolga e conservi i molteplici elementi (il cervello), ma forse ci vuol « anche » qualcosa che faccia la sintesi di questi elementi, che ne veda o ne ponga l'unità, che perciò sia semplice assolutamente, sia decomponibile anche matematicamente, e perciò inesteso, e perciò immateriale; e se questa cosa c'è, se il pensiero ha anche una condizione indecomponibile, c'è uno spirito immortale.

La prima premessa di questo ragionamento è evidente; ogni pensiero è confronto, o, secondo la terminologia più moderna, è associazione; io son quel desso di vent'anni sono, in quanto posso distinguere i miei sentimenti d'allora da quelli d'oggi, e non posso distinguerli se non li ho presenti insieme; io che penso sono quel desso che vuole, in quanto confronto i miei desiderii coi miei principii, colle determinazioni che potrei prendere; un sillogismo non è la semplice giustapposizione di tre giudizii, ma la presentazione del loro rapporto di conseguenza; la più semplice presentazione di rapporto, sia pure soltanto l'intuizione della differenza fra due suoni, suppone un confronto. — E anche

la seconda premessa mi sembra giusta; non vi può esser confronto se i termini non sono assolutamente insieme; non basta che si tocchino ma bisogna che non siano l'uno fuori dell'altro, che siano nel medesimo punto dello spazio, e perciò che siano in qualche modo pensati 'anche' da una sostanza inestesa, da una sostanza alla quale la categoria di spazio non è applicabile. Una frase, per quanto breve, non sarebbe compresa, se ciascuna delle parole che la compongono fosse compresa da un solo individuo; ora il cervello è esteso, quindi composto di parti; se ogni parte non comprende che una parola, la frase non può esser compresa; se tutte le comprendono tutte, avremo un rintronamento di tante frasi quante sono le parti del cervello; perchè una frase sia pensata e lo sia una volta sola, bisogna che le parole siano tutte pensate da una medesima parte del cervello; e questa essendo estesa, e perciò divisibile in parti, la difficoltà continua all'infinito. Se penso a Bruto coll'emisfero destro ed a Cesare col sinistro, non potrò mai pensare che Bruto ha ucciso Cesare; bisogna che queste due idee s'incontrino nello stesso emisfero; e, per la stessa ragione, devono incontrarsi nello stesso lobo, anzi nella stessa circonvoluzione, nella stessa cellula, nella stessa molecola, nello stesso atomo, nello stesso punto matematico dell'atomo. — Osserviamo ora che queste due premesse, probabili per i pensieri, lo sono ancora più per gli elementi ultimi del pensiero, per le sensazioni. Per la coscienza le sensazioni propriamente dette sono semplici; per la fisica sono composte; dunque c'è qualche cosa di anteriore alla coscienza che riunisce certi elementi per formare delle sensazioni e produrre il principio della coscienza; le sensazioni sono presentazioni incoscienti di rapporti fra termini parimente incoscienti; quindi anch'esse suppongono il confronto, e quindi la compenetrazione dei termini. Prendiamo ad esempio la sensazione di suono che corrisponde al «la» del diapason; essa è prodotta dalla successione regolare di 432 vibrazioni in un secondo; ma il musicista più fino non le conta; e ciascuna di esse, presa isolatamente, non dà suono; e fra il «la» e il numero 432 non c'è nessuna somiglianza. Dunque, dice il fisiologo al fisico, il suono non è nella corda del violino o nel braccio del diapason; il suono sentito

risulta da una fusione delle vibrazioni in un suono, fusione la quale non ha luogo se, oltre alla corda, non c'è anche un orecchio. Ma perciò appunto il psicologo può far osservare al fisiologo che non basta neppure l'orecchio. Infatti, l'orecchio, o piuttosto il centro uditivo, è esteso, e perciò composto; le vibrazioni delle varie sue parti non potranno mai sommarsi in una; bisogna che conti le vibrazioni qualche cosa indivisibile. E se questa cosa vibra, cioè si muove, quando accadrà la seconda vibrazione sarà finita la prima, e così fino alla 432ª, e quindi non potranno mai sommarsi; quindi le vibrazioni devono esser contate da qualche cosa che non si muove. Dunque ci vuole qualcosa di semplice, e perciò di incorporeo, che riunisca i dati dell'orecchio. Allorchè dunque il Moleschott ci dice che la vibrazione di una pelle tesa produce un suono, e che dunque l'effetto prodotto nell'orecchio non è immateriale, noi faremo una piccola modificazione dicendo: le vibrazioni di una pelle tesa producono nell'orecchio « un » suono, se c'è una condizione immateriale che chiamiamo spirito; che poi il suono, cioè l'effetto delle due condizioni riunite, sia materiale o no, questo non c'importa.

E quando il Sergi dice che, la sensazione essendo composta di vibrazioni, il pensiero non è composto di parti coscienti allo infinito, ma di fenomeni fisici, noi potremo dire: benissimo, ma chi è che fa la somma? chi è che mette insieme le vibrazioni per fare una nota, e le note per fare il motivo? E chi confronta il motivo colla poesia in una romanza? — Come nell'occhio, così piccolo, pur si riflette il cielo così grande, similmente l'immagine dell'occhio e quelle degli altri sensi devono concentrarsi in un punto, in un foco, per produr la coscienza. Il cervello è uno strumento di concentrazione dei fenomeni nel tempo e nello spazio perchè possano essere pensati; ma forse non è che uno strumento. Il cervello non è soltanto un archivio, un museo, bensì ancor uno studio, un osservatorio, un laboratorio; ma forse ci vorrà qualcuno che l'abiti e l'adoperi. Insomma sarà forse vero, non come si suol dire, che il cervello può sentire ma non pensare, ma che « da solo » non può nè sentire nè pensare; il pensiero potrebb'essere un rapporto (soprasensibile, s'intende) fra il cervello e qual-

che cosa di semplice; e ciò che è semplice è indistruttibile.

Questo ragionamento ha certamente molta forza. Ma solleva una folla di obiezioni, le une facili a confutare, altre cui non si può rispondere se non con delle ipotesi metafisiche, e finalmente alcune alle quali non saprei davvero come rispondere. Esaminiamole brevemente, procedendo dalle più deboli alle più forti:

— L'unità di coscienza si spiega, dicono, colla continuità del sistema nervoso, senza supporre un essere semplice che la produca. Mi par di no; appunto perchè abbiamo visto che l'unità della corda non basta a spiegare l'unità del suono. La continuità spiega la propagazione del movimento, che è condizione fisiologica del pensiero; ma nulla di più. Senza la continuità il pensiero sarebbe certamente inesplicabile; ma non diventa spiegabile che colla semplicità. Capisco che, se i miei due emisferi cerebrali non fossero uniti dal corpo calloso, io sarei forse come certi insetti che, divisi in due, si mettono a combattere con sè stessi; ma ciò non basta a spiegare perchè, riuniti, non solo abbiano pensieri eguali, ma un pensiero solo. Capisco che se il mio centro visivo non fosse in comunicazione col mio centro olfattivo, io che vedo non sarei più io che sento gli odori, e non potrei più confrontare l'odore della rosa con quello del garofano, ma ciò non mi spiega come l'odor della rosa ed il suo colore si possano confrontare; per ciò bisogna che si trovino nel punto medesimo e che in quel punto ci sia io.

— « L'esperienza ci prova però che il pensiero dipende « sempre » dal cervello ». Sì, ma ciò non prova che il pensiero dipenda « soltanto » dal cervello. Questa ragione era buona contro l'antica psicologia, secondo la quale le sensazioni e le immagini sono date dal cervello, ma le idee astratte ed i giudizii generali sono opere di un intelletto immateriale; noi ammettiamo invece coi fisiologi che anche i pensieri più astratti e i sentimenti più elevati sono opera cerebrale, e per esempio che si può guadagnarsi una congestione cerebrale meditando sull'idea dell'ente; ma ciò non impedisce che anche la sensazione più semplice, anche incosciente, possa esser opera spirituale, perchè è l'unità di una molteplicità, e perciò richiede qualcosa che metta o

veda quell'unità. Il pensiero è prodotto sempre da un movimento, ma forse non soltanto dal movimento. Il cervello può esser necessario sempre, senz'essere sufficiente mai. Il fatto che un cervello malato ci rende idioti o pazzi prova che il pensiero è un'armonia cerebrale, ma non prova che non vi sia un musicista; perchè gli spiritualisti rispondono a ragione che anche Paganini, se gli guastano il suo Stradivario, non suona più o suona stonato.

(C) — Obbiezione più forte : la forza pensante non è che un aspetto della forza vitale; l'energia che spendo nell'attenzione è la stessa con cui muovo le gambe per camminare; questa è identica alla forza che muove certi muscoli senza mia volontà, per esempio il cuore; e questa è ancora la stessa che funziona nelle glandole, per esempio nel fegato; insomma la forza dell'uomo è una; quella che spende da una parte gli manca dall'altra; è una delle prove dell'unità dell'anima che conosceva già San Tommaso. — Quest'obbiezione, presa isolatamente, per vero non distrugge il valore dell'argomento spiritualista; ma ci obbliga ad allargarlo per adattarlo all'esperienza, ed applicare a tutta la vita ciò che applicavamo al solo pensiero. Infatti l'unità che avevamo constatata nel solo pensiero, c'è in tutta la vita. Nell'uomo c'è unità non solo in quanto è un tutto che si conserva per qualche tempo distinto dal resto del mondo, ma ancora in quanto « tutte » le sue parti concorrono a difenderlo, a tenerlo unito in sè e distinto dal resto del mondo; ossia in quanto in esso c'è una finalità; tutto nell'uomo è strumento di protezione dell'uomo; e la finalità dell'organismo vale a provare l'esistenza dell'anima come la finalità della natura a provar l'esistenza di Dio; se questa non vale, non vale neppur quella. Concediamo pure che questa finalità dell'organismo deriva, come dicono i fisiologi, dal « consenso » delle particelle che lo costituiscono; anzi, in fondo « è » questo consenso; ma a spiegare il consenso stesso (sia pur incosciente fin che si vuole), sarà necessario qualcuno o qualche cosa che faccia consentire queste particelle, che, per così dire, proponga o imponga il da farsi. Perchè mo' gli atomi consentirebbero a muoversi pel bene di un tutto di cui non hanno bisogno (perchè gli atomi sono immortali per sè) e da cui devono uscire

appena gli avranno servito? — Quest'obbiezione adunque non toglierebbe l'incorporeità dell'anima; essa ci obbligherebbe soltanto ad una concessione; e questa è che in ogni caso bisogna correggere l'idea dell'anima che la maggioranza degli spiritualisti ha ereditato da Cartesio, e che dell'anima fa soltanto uno spirito, cioè una «res cogitans», soltanto l'io quale appare nella ragione; l'anima sarebbe, secondo quest'idea, soltanto un ospite intelligente in un corpo che, meccanismo cieco, ma perfetto, si regola di per sè; allora non si spiega più come agiscono l'uno sull'altra: e bisogna finire per sopprimerne uno. Dobbiamo invece concepir l'anima secondo il concetto di Leibniz e dello Stahl, come un principio costitutivo dell'organismo, unito inestricabilmente colla materia; che non pensa senza materia, come la materia non vive senza di lui; come una cosa che non soltanto ragiona, ma digerisce; che non è l'ospite dell'organismo, ma ciò che costruisce l'organismo nell'embrione, lo sviluppa, lo nutre, lo difende e lo perfeziona. L'io quale appare nella coscienza umana non può esser che un pallido riflesso dell'anima quale appare nell'istinto, nel meccanismo riflesso, nella costruzione stessa della macchina vivente. L'anima non la sentiamo; non abbiamo coscienza che di una piccola parte della sua azione sull'organismo, e ciò grazie allo strumento di coscienza che essa si è fatta poco alla volta, il cervello.

— Ma questa nuova ipotesi, che siamo stati costretti a fare, suscita naturalmente nuove difficoltà, a cui non possiamo rispondere che con nuove ipotesi. Se l'anima è immortale in quanto è semplice, non dovremo più ammettere con San Tommaso che è immortale soltanto l'anima ragionevole dell'uomo.

Abbiamo visto infatti che l'unità che c'è nella sensazione fa supporre qualche cosa di semplice tanto quanto lo fa supporre l'intelletto; dunque hanno un'anima immortale tutti gli esseri sensibili, e perciò anche le bestie. Poi abbiamo visto che se la sensazione esige l'esistenza di un'anima, la esige ogni funzione vitale; poichè la stessa unità che c'è nel pensiero c'è nell'organismo; è anzi per questo che si sostiene che l'organismo dev'esser l'effetto di un'intelligenza; dunque vi dovrebb'essere qualche cosa di semplice

e perciò d'incorporeo e d'immortale, in tutti gli esseri viventi e perciò anche nelle piante. L'assurdità di questa conclusione si potrebbe togliere con una nuova ipotesi, quella della metempsicosi progressiva, come l'intendevano gli indiani ed i greci, Origene, Bruno, Leibniz, Bonnet, Lessing ed altri.

Questa da una parte giustificherebbe l'immortalità, non dico dei cani e degli elefanti, ma delle zanzare e delle ortiche, e dall'altra ci metterebbe d'accordo coll'evoluzione (trasformismo progressivo), e colla fisiologia (che non permetterebbe all'anima di vivere senza corpo) e col buon senso (che non saprebbe comprendere cosa si possa fare eternamente all'altro mondo, in cui non c'è niente da fare), e colla giustizia stessa (perchè le anime non nascono tutte collo stesso corpo, non sono sottoposte alle medesime prove, e ciò non si può giustificare che colla nostra condotta in vite antecedenti). — Ma se dalla unità di un composto si può dedurre la presenza in lui di qualche cosa di semplice, e se ciò che è semplice è immortale, la logica mi obbliga ad ammettere tante specie di anime immortali che nemmeno l'ipotesi della metempsicosi basta più.

Consideriamo che anche un cristallo è, per molti rispetti, un vivente; intanto è un individuo, un tutto in cui c'è armonia, e distinto dal resto del mondo; un cristallo si nutre anch'egli, perchè, messo in una soluzione opportuna che contenga anche materia eguale a quella di cui è costituito la sceglie, se l'assimila, ed aumenta di volume senza perder la sua forma; la sola differenza è che si nutre per giustapposizione, invece che per intussuscezione. Anche in un cristallo c'è la «vis medicatrix naturae»; poichè se ad un cristallo, messo in una soluzione di materia affine a quella di cui è composto, si era rotto un angolo, prima di tutto si rifà l'angolo spezzato, completa il suo moncherino, come fa la salamandra: anche qui si direbbe che le molecole non seguono la legge di gravità e nemmeno l'affinità chimica, ma si dispongono secondo un disegno preconcetto, che non può essere in ciascuna delle singole molecole, e quindi suppone un'anima che lo realizzi. L'analogia è tanta che l'organizzazione stessa fu paragonata, secondo il principio (giustissimo nella scienza insufficiente in metafisica) di spie-

gar sempre il superiore con l'inferiore, ad una cristallizzazione umida. Il cristallo è un individuo che si distingue dai viventi solo perchè omogeneo in tutte le sue parti, e perchè si produce per generazione spontanea. Eppure concederemo un'anima immortale ad ogni cristallo? Ma facciamo un passo di più, prendiamo un sasso qualunque; perchè sta compatto? per la forza di «coesione»; ma questo nome non è appunto che un «asylum ignorantiae»; esso non è che il nome di quella forza ignota da cui le molecole sono tenute insieme; è l'espressione del fatto, più un «x», che produce il fatto. Questo «x», questa forza che fa di un sasso qualunque un tutto distinto dal resto del mondo, è forse qualcosa di semplice posto nel centro di gravità, come l'anima umana nella glandula pineale secondo Cartesio? Insomma, l'unità che c'è nei fenomeni psichici, c'è anche nei vitali, c'è anche nei fisici; ci sarebbe dunque un'anima in ogni corpo. Il Tyndall, di cui tutti conoscono l'autorità in fisica, risponde in un suo famoso discorso che questa unità nei fenomeni fisici la pone appunto il nostro pensiero; che il lampo non è che una vibrazione, ed «è la nostra interpretazione che ne fa un lampo». Ma nella sua asserzione, c'è più del vero; è vero che la cognizione è relativa cioè che vi contribuisce la forza pensante, ma non che sia soggettiva, cioè prodotta soltanto dal pensiero; è vero che vedendo un'unità la trasformiamo, non che la poniamo. Oserebbe egli dire che l'affinità che unisce gli atomi nelle molecole, la coesione che unisce i corpi, l'attrazione che tiene uniti gli astri nel nostro sistema planetario sono creazioni del nostro spirito?

E — Ma passiamo sopra a questa difficoltà; supponiamo che non basti contro l'ipotesi che il nostro organismo sia fatto e protetto dall'anima. Restano sempre altre difficoltà. Ad alcune forse si potrà rispondere. — Come posso io diriger le funzioni vitali, per esempio quella del cuore, senza saperlo? Prima di tutto si potrebbe rispondere con Leibniz, Perrault e Stahl che le funzioni vitali sono divenute incoscienti coll'abitudine. «Io credo, diceva già Leibniz, che c'è qualche cosa nell'anima che corrisponde alla circolazione del sangue e a tutti i movimenti dei visceri, di cui non ci accorgiamo, come quelli che abitano presso ad un molino

non sentono il rumore che fa ». I primi animisti giustificavano difficilmente l'azione incosciente dell'anima, perchè non disponevano che dell'abitudine di una generazione; ma con una metempsicosi progressiva, con una specie di evoluzione, coll'eredità delle forze acquistate in generazioni passate, l'anima potrebbe aver acquistato l'abitudine di farsi un cuore e di dirigerlo. Haller, Lewes, Hack Tucke mi citano esempi di persone che potevano ancora dirigere il cuore. Quando c'è una perturbazione nelle funzioni del cuore, lo sentiamo ancora tutti. La coscienza non presta più attenzione al cuore, perchè è un meccanismo già ben regolato e che perciò va da sè; rimando per questo al capitolo sui fenomeni psichici incoscienti (1) e rimando al Wundt, una delle autorità cui s'inchinano i positivisti: « Noi siamo costretti ad ammettere che lo sviluppo fisico non è la causa, ma piuttosto l'effetto dello sviluppo psichico... Soltanto la supposizione che lo sviluppo psichico ha creato il corpo rende comprensibile il fatto della finalità di tutti i fenomeni della vita, fatto che non si può respingere malgrado tutte le negazioni antiteleologiche della biologia attuale ». Trasportate lo sviluppo psichico dalla materia all'anima, surrogate o aggiungete alla memoria della materia di Hering l'abitudine dell'anima di Perrault, e capirete come l'anima possa aver imparato poco alla volta a farsi un corpo senza accorgersene.

E poi questa giustificazione non sarebbe nemmeno necessaria; lo sarebbe se per l'anima intendessimo con Cartesio lo spirito cosciente; noi vogliamo invece ammettere che la coscienza, almeno la nostra, è un prodotto seriore ottenuto dall'anima per mezzo del meccanismo cerebrale; noi concepiamo l'anima soltanto come un principio di unità. In fin dei conti a voi non sembra strano che la materia si organizzi senza saperlo; eppure ciò sarebbe molto più strano dell'ipotesi che facciamo noi. — Ma allora, si dirà, perchè non possiamo più comandare a tutto l'organismo? Perchè le abitudini sono una seconda natura e perciò invincibili. — Ma se è la nostra anima che governa il nostro corpo, perchè noi che vorremmo star sani ci ammaliamo?

(1) Manuale di Psicologia. Cap. XIV.

Perchè l'anima che forse vorrebbe tenerlo sano, non è onnipotente; perchè d'estate fa troppo caldo e d'inverno fa troppo freddo; perchè per guarire un organo offeso da una forza esterna deve toglier un po' di forza agli altri, che allora s'ammalano; essa fa tutta l'economia, ma non può fare l'impossibile. Ma, se l'organismo è opera dell'anima, perchè noi, che vogliamo vivere, moriamo? Ma, prima di tutto, che noi moriamo non è certo; è certo soltanto che muore il corpo. Ma perchè lascia perire il corpo? se lo rinnova tutti i giorni dirigendo l'assimilazione degli alimenti, perchè non continua l'opera sua? forse che noi le lasciamo mancare il pane? se cessa la vita, cioè l'effetto, non è segno che cessa l'anima, cioè la causa? Confessiamo che questa ragione è forte; tuttavia non è ancora decisiva. Pensiamo un po': io, che sono ammalato, e che probabilmente un giorno o l'altro morrò, vorrei star sano e vorrei campare finche non sarò disgustato della vita; di questo sono certissimo; ora io, se non sono la mia anima, sono però qualche cosa, sono il mio corpo; e allora la mia volontà di viver sano un pezzo è la traduzione cosciente e sommaria della tendenza che hanno tutte le cellule, di cui sono composto, a mantener la loro confederazione. È come il desiderio che hanno gl'italiani di conservare l'unità d'Italia; ora se il mio organismo stesso, malgrado il suo desiderio evidente di viver sano, si logora e consuma, perchè pretendete che l'anima possa fare per lui ciò che, pur volendo, non riesce a fare nemmeno lui? E dal fatto che l'anima non può farsi un corpo che duri indefinitamente, non deriva che, consumato l'uno, non possa rifarsene un altro. Anche per l'arte umana è spesso più facile rifar del nuovo che racconciare ciò che è logoro dall'uso. Poi l'ipotesi della metempsicosi può esser vera anche se non riusciamo a spiegar queste cose; possiamo dire che sono misteri; non misteri come quelli dei mistici, che ammettono anche il contradittorio, cioè l'impossibile, purchè sia rivelato, ma come quelli dei positivisti, che ammettono anche i fatti inesplicabili, purchè siano constatati, e le ipotesi inesplicabili, purchè servano a spiegare i fatti. Ma dobbiamo ricordarci che questa è un'ipotesi fatta per spiegare un'altra ipotesi.

(F)— Veniamo all'ultima difficoltà, alla più grave. Le molecole d'una pietra, abbiamo detto, sono tenute insieme da una forza che i fisici non conoscono, ma suppongono, e che chiamano coesione; se ogni principio d'unità dev'esser semplice, ci sarà qualcosa di semplice anche nella pietra. Ma quando la pietra si spezza in due parti, in ciascuna delle quali le molecole sono ancora coerenti, questo principio d'unità si è diviso in due; ora ciò che si può dividere non è semplice; dunque non è immortale; dunque la pietra non ha un'anima immortale. Saliamo ora nella scala degli esseri, e lo stesso ragionamento sarà sempre applicabile. I professori di fisica m'insegnano che un cristallo si può sciogliere, e poi, dividendo la soluzione, farne due cristalli regolari; e così di due si può farne uno; dunque anche l'anima dei cristalli si compone e si divide; dunque potrà esser incorporea, ma non è semplice. Passiamo ai vegetali. In una pianta innestata vi sono due anime riunite in una? allora quest'anima non è più semplice. E quando viceversa, da una pianta, anche senza semi, ottengo altre piante per via di margotte, propagini o stoloni, dovrò dire che la sua anima si è divisa in due, in tre, in quattro? ma allora quell'anima non era semplice. Passiamo agli animali; è noto che i più semplici, i monocellulari, si riproducono per scissiparità; una cellula si divide in due, questa in quattro, e così via; per cui di questi animali si è detto con ragione che non muoiono mai. Ma queste anime c'erano nella prima cellula? Da questi animali si sale, per molti gradi, a quelli nei quali i tessuti, composti di cellule, hanno preso strutture diverse e si sono divisi il lavoro, l'uno mettendosi a digerire, un altro a sentire, un altro a muoversi, un altro a generare. Di questi non sopravvivono che poche cellule generatrici; il resto muore. Ma questa generazione è ancora divisione; dunque vale per gli uomini lo stesso ragionamento che vale pei monocellulari, per le piante, pei cristalli e per le pietre. Il figlio è una particella dei genitori, è carne della loro carne, sangue del loro sangue; l'anima dei genitori si è dunque divisa? e quella del figlio è composta di due anime? Allora le anime non sono semplici. O passa in lui l'anima di uno dei genitori?

ma allora uno dei genitori dovrebbe morire. Oppure, secondo l'ipotesi spiritualista, entra in lui un'altra anima (sia poi preesistente o nata col suo corpo? Ma, se è un'altra, perchè ha bisogno di un germe già fatto, e perchè da questo trae un organismo che riproduce le fattezze, i gesti, le malattie, le inclinazioni dei genitori, o dei nonni o, in caso d'atavismo, degli antenati? Se è l'anima che organizza il corpo, perchè non produce l'organismo per generazione spontanea ed a modo suo? Insomma, l'ipotesi di un'anima nuova non è impossibile, ma non è verosimile. Resterebbe dunque solo l'ipotesi che l'anima (intesa come sostanza semplice e individuale) non ci fosse. — Questa considerazione generale sembra poi confermata da osservazioni particolari dei fisiologi, sebbene non le interpretino tutte giustamente. L'esperienza, che credo del Brown-Séquard, colla quale si restituisce per breve tempo la vita alla testa di un cane decapitato iniettandogli del sangue nella carotide, può provare la necessità del sangue, ma non l'inutilità dell'anima. Invece l'esperimento del Claude Bernard, col quale, dopo aver strappato il fegato dal corpo di un animale, e di averlo lavato facendovi passare una corrente d'acqua, si verifica che esso continua per qualche tempo a produr dello zucchero, sembra provare (secondo il metodo detto di differenza) che l'anima non è necessaria alla funzione del fegato, e, per analogia, a quelle degli altri organi. Osservazioni di questo genere non possono certamente escludere la possibilità dell'esistenza dell'anima, ma, moltiplicandosi, finiscono per generare nei fisiologi la convinzione che l'ipotesi dell'esistenza di un'anima individuale è inutile, almeno per loro. — Poichè di un animale si può farne due, e poichè una colonia di animali può riunirsi in un animale solo, sembra che l'unità che troviamo nel pensiero, nella vita, nella coesione, ecc., non debba attribuirsi a tanti principii semplici quanti sono gli individui che hanno esistito o che esistono, ma che la causa dell'unità debba cercarsi soltanto negli elementi che si uniscono e si separano, od in un solo principio semplice che agisca su tutti quanti; l'unione deriverebbe dalla tendenza degli atomi ad unirsi in composti sempre più elevati, o dall'azione di Dio sulla natura, di un solo spirito sem-

plice sulla materia infinitamente divisibile. Ora è facile vedere quale è la conseguenza di questo ragionamento; ciò che c'è di vero nello spiritualismo di Cartesio mi obbliga ad ammettere per vero anche l'animismo di Stahl; ma ciò che c'è di vero nell'animismo, mi conduce poi al panteismo, cioè ad ammettere una forza che agisce su tutta la natura, materiale come immateriale, e che costituisce ciò che impropriamente si chiama proprietà della materia; dico impropriamente, perchè propriamente la fiamma non è una proprietà dello zolfanello più che lo zolfanello non lo sia della fiamma. Se questa forza è una assolutamente, e ci appare molteplice soltanto perchè non la conosciamo che per i suoi effetti sulla materia, la quale è molteplice, allora questa forza è Dio: se invece, « per comodità dell'immaginazione », l'immaginiamo diffusa in tutta la natura, allora non c'è più Dio, ma ammettiamo con Campanella, con Glisson e coll'Häckel che gli atomi sono dotati di sensazioni e tendenze oscure, che hanno una psiche ancora incosciente. O il panteismo di Spinoza, o quello di Bruno, che ora chiamano naturalismo. In ogni caso io ho ragione di supporre che c'è in me qualche cosa d'incorporeo; ma può esser la somma delle anime degli atomi che si succedono nel mio corpo, come gli individui si succedono in uno stato politico; e può esser un semplice riflesso dell'intelligenza divina nel mondo dei corpi, come quello del sole nelle onde del lago; in un caso, alla morte del corpo io mi suddivido in miliardi di animuccie atomiche, ossia mi disperdo nella natura; nell'altro io mi confondo in Dio con tutti quelli che ora vivono e sono vissuti sulla terra. Non è a dire che in questi due casi l'immortalità mia diventi impossibile; si possono ancora fare delle ipotesi che la salvino; nel primo caso si può supporre che vi sia in me un atomo centrale, una monade predominante, giunta ad uno stato di perfezione superiore, che raggruppa le altre intorno a sè, e che, consumato un corpo, se ne fa un altro (Bruno e Leibniz). L'ipotesi dell'altro caso è più difficile, ma spero di farla comprendere con una similitudine; tutti sanno che nel sogno ha luogo uno sdoppiamento, anzi una moltiplicazione drammatica della nostra personalità; per esempio Van Goens, quand'era uno dei migliori discepoli del-

la sua classe, sognava una volta che il professore lo invitava a tradurre una proposizione latina; Van Goens non ci riusciva; ma sopratutto era indispettito vedendo che un suo compagno faceva segni impazienti per indicare che egli avrebbe saputo tradurla; il professore finì per interrogar questo scolaro che tradusse benissimo. Van Goens si destò dalla rabbia, ma subito si consolò pensando: in fin dei conti chi ha tradotto bene ero ancora io, perchè qui non c'ero che io! Così, destandomi dopo morto io m'accorgerei che al mondo non ci sono che io, che gli altri sono ancora me, che il mondo è stato un mio sogno, che io son Dio e tutto. Quest'ipotesi può parere stramba a chi non l'ha mai fatta; ma è stata la credenza di migliaia e migliaia di sacerdoti indiani; Averroe e Spinoza, panteisti che si credevano immortali, non l'avrebbero rifiutata; e non è punto inconcepibile per chi comprenda (anche senza ammetterla) la sentenza di Kant nelle sue lezioni di psicologia; l'altro mondo non è un altro luogo, ma un altro modo di vedere. Ma, se si possono ancora fare queste od altre ipotesi per salvare la possibilità dell'immortalità individuale, non c'è però nessuna probabilità. Perchè, se gli organismi si dividono, il loro principio d'unità non è più individuale; è atomico o divino; quindi la prova dell'immortalità tratta dall'esistenza di un principio individuale e semplice, sparisce.

Riassumiamo e concludiamo. L'argomento era: il pensiero è uno, ma quest'unità dev'esser prodotta anche da qualche cosa di semplice, e ciò che è semplice è immortale. Ma l'unità c'è in tutti gli organismi, anzi in tutti i corpi; dunque in uttti ci dovrebb'essere qualcosa di semplice ed immortale.

E tutti i corpi, anche gli organici, anche i pensanti, si logorano e muoiono: dunque la causa della coesione, della vita e del pensiero, a giudicarne dagli effetti, non è immortale. E tutti i corpi, anche gli organismi, anche i senzienti, si dividono in altre unità e si compongono in altre unità; dunque la causa, ecc. non è semplice. Questo mi par chiaro. Insomma la dimostrazione dell'immortalità dell'anima tratta dall'unità del pensiero mi par che rassomigli a quelle con cui Zenone d'Elea negava la divisibilità e il movimento dei corpi; sono ragionamenti di cui non si è

ancora dimostrato che siano falsi, ma le cui conclusioni sono in contradizione coll'esperienza. Può darsi che le loro conclusioni contengano una parte di vero; ma allora questa verità deve riferirsi a cose che non cadono e non possono cadere sotto la nostra esperienza: perciò è lecito far delle ipotesi su queste cose, per metterle d'accordo con quello che sperimentiamo; che se le ipotesi fatte finora non tolgono la contradizione, può darsi però che ve ne sia una buona che non sappiamo ancora fare.

La conclusione è dunque che, sebbene vi sia in me qualcosa di incorporeo, cioè un'anima, da ciò che noi sappiamo per ora sulla sua natura non possiamo argomentare che dopo la morte del corpo attuale conservi la sua unità e la sua distinzione dal resto del mondo. Per ciò bisognerebbe saper qualcosa di più sulle relazioni fra l'anima e Dio, poi fra Dio e la materia. Ora su queste relazioni io non sono capace di fare ipotesi che mi soddisfino. Dunque, da quanto so della natura dell'anima, non posso argomentare che sia immortale. So soltanto che per ora la fisiologia non può dimostrarmi di no, e che la psicologia non può provare di sì.

Ciò non vuol dire che delle ragioni per credere all'immortalità dell'anima non ve ne siano; ma sono d'ordine morale. Come nell'esame delle ragioni tratte dalla natura dell'anima dovevamo guardarci dalle astruserie metafisiche, così qui dobbiamo guardarci dalle declamazioni della retorica. Le prove morali hanno tutte per premessa maggiore l'esistenza di Dio. A me pare che l'esistenza di Dio sia un'ipotesi almeno tanto probabile quanto quella dell'evoluzione; l'una e l'altra sono ipotesi necessarie a spiegare moltitudini innumerevoli di fatti; e queste due ipotesi non si contradicono, anzi si completano; perchè da una parte, se non c'è Dio, l'evoluzione stessa è un effetto del caso, e non posso più capire perchè il mondo abbia progredito dalla nebulosa fino al cervello di Darwin e di Spencer, invece di restare nell'inerzia e nella confusione; dall'altra perchè, se non ammetto la creazione continua di Cartesio o piuttosto l'azione continua di Dio sul mondo, dopo la creazione del mondo Dio sarebbe divenuto assolutamente ozioso ed inutile; e se non ammetto che l'azione continua di Dio ha per fine un'evoluzione ed un progresso continuo del mondo

verso il meglio, verso un ideale di perfezione, mi diventa difficile sostenere che Dio abbia creato ed ordinato il mondo con un fine; e se il mondo attuale non è mezzo ad un fine, non ha più bisogno di una causa finale, cioè di Dio; a meno che si voglia dire che questo mondo è il fine che Dio si proponeva, che questo mondo è già perfetto, il che sarebbe assurdo; o che le imperfezioni di questo mondo devono farmi supporre l'esistenza di un altro mondo, che sia fine a questo; l'evoluzione invece mi fa supporre un fine nell'avvenire di questo, mi dà una base d'osservazione più larga e mi obbliga meno ad uscir dall'esperienza, a ricorrere all'ipotesi. Ora Dio, la cui esistenza si argomenta dalla regolarità, dalla razionalità e dalla finalità della natura, non posso concepirlo che come una cosa che stia allo spirito come la materia sta al corpo; e non posso immaginarlo che come qualche cosa di analogo allo spirito umano, tanto più che questo è ciò che egli ha prodotto finora di meglio, almeno sul nostro globo; certo ne differirà immensamente; ma le differenze saranno tutte a suo vantaggio; non posso attribuirgli di umano che il mio ideale; ora nell'uomo i sentimenti più elevati sono quelli della carità e della giustizia; il bene di tutti è in proporzione del loro merito, è l'ideale che realizzerei se fossi Dio, cioè se non avessi, io, il mio egoismo, e se avessi la sua intelligenza nella scelta dei mezzi e la sua potenza nel disporne. E il sentimento estetico s'accorda col morale; perchè il mondo sia bello deve essere un'armonia; e per ciò bisogna che in esso nulla sia inutile, che tutto serva ad un fine; e noi non abbiamo altro fine che la felicità nostra e di quelli che amiamo; e amiamo i buoni; la felicità dei buoni dev'essere il fine di Dio. Questa è in fondo la premessa maggiore di tutti i sillogismi d'ordine morale con cui si dimostra l'immortalità dello spirito umano. Veniamo alle minori. La prima è questa : noi tutti aspiriamo alla felicità, ma nessuno la raggiunge; è perfino dubitabile se, presa la media, i dolori non superino le gioie; molto probabilmente le supererebbero, se dalla lista delle consolazioni si togliesse appunto la speranza in un'altra vita. Se anche fossimo felici, il pensiero di una morte completa ci renderebbe infelici; la nostra allegria sarebbe sempre quella del condannato cui si

permette di banchettare mentre gli si prepara l'estremo supplizio. Se Dio è buono, come la pietà del prossimo che ha infuso nei nostri cuori deve farci supporre, è impossibile che ci abbia creati perchè siamo infelici; bisogna dire che questi dolori siano una prova cui ci sottomette per premiarci in un altro mondo (ipotesi cristiana che suppone il libero arbitrio) o che siano necessarî alla nostra educazione, ad « adattarci alla vita » (ipotesi della metempsicosi e dell'evoluzione, che può star anche col determinismo). — Passiamo alla seconda premessa: in questo mondo non c'è giustizia; ce n'è un poco, forse di più di quello che pare, perchè non leggiamo in fondo ai cuori; ma certamente ce n'è poca, e quella poca è opera degli uomini; gli onori e le ricchezze dipendono in parte dal nostro merito, ma sopratutto dalla fortuna; la salute, la bellezza, l'ingegno, il buon cuore ed il buon umore, tutto ciò che non è opera dell'uomo, ma dono di natura, è distribuito molto inegualmente, non è giusto che debbano nascer dieci perchè vivano solo cinque; non è giusto nemmeno che una creatura nasca uomo e l'altra bestia da soma. E sta bene che io non sia virtuoso per la speranza del premio; ma non sarebbe degno di Dio che la virtù non fosse premiata. Pomponazzi dice che la virtù è premio a sè stessa; sì, quando riesce; ma chi si affoga per salvare un amico non ha nessun premio. Ma Dio è giusto; lo prova il nostro rispetto della giustizia; ci compenserà dunque in un'altra vita, che avrà luogo in un altro mondo o in questo. — Terza premessa minore: Non solo la bontà e la giustizia di Dio, ma perfino la sua intelligenza diventa dubbia senza l'ipotesi di un'altra vita. Ho detto più sopra che la credenza universale in una vita futura non è una prova della sua realtà; all'ostinazione dell'umanità in questa credenza malgrado lo spettacolo continuo della morte si potrebbe dare almeno il valore di un presentimento, come quello del torello di Lucrezio che cozza prima che gli spuntino le corna, o del gatto che si mette in agguato prima di aver i denti, o della bambina che giuoca colla bambola, se questa speranza medesima non fosse abbastanza spiegabile colla paura della morte; si crede facilmente ciò che si desidera. Ma perchè darci il desiderio della vita? non è esso inutile, se si deve morire?

si risponde con ragione che era necessario, per tenerci vivi un certo tempo. La speranza in un'altra vita può esser una altra « furberia della natura » perchè i vecchi non si diano alla disperazione. « Supponendo pure, dice il Mill, che dappertutto dove c'è un istinto, esista l'oggetto cui questo istinto aspira, si può egli affermare che esista in quantità infinita o bastante per soddisfare l'ambizione infinita dei desideri umani?... Forse che la vita non esiste?... Noi vogliamo la vita e Dio ci ha dato della vita ». Ma in noi c'è l'istinto di continuar la vita come nelle bestie, che ignorano la morte : c'è un desiderio cosciente di viver sempre. Una vita che finisce è una vita inutile; studierei una lezione questa sera se sapessi di morir domani? e cercando tutta la mia vita una verità che devo dimenticare, non commetto la medesima sciocchezza? si dirà che il nostro lavoro e il nostro esempio saranno utili a quelli che verranno dopo. Ma sarà inutile se morranno anche loro. E mi pare che la nostra e la loro vita diventi inutile, e questo è il vero argomento per Dio stesso. Pensate un po' : metteremmo noi al mondo dei figli per cambiarli tutte le settimane? e se a noi duole la morte di un gatto o di uno stornello, e se Dio è più buono di noi, è egli possibile che Dio abbia disfatto Dante e Michelangelo? Si dirà forse che l'uomo non è che un mezzo ad un animale più perfetto; noi siamo mezzi come l'ittiosauro o il plesiosauro, o come l'ascidia e l'amphioxus? ma saremmo inutili ancora se l'ultimo animale della serie non fosse eterno; e in ogni caso non sarebbe giusto che noi avessimo sofferto per lui. — Dunque, se Dio esiste, cioè se il mondo è l'opera di un'intelligenza, se quest'intelligenza è buona e giusta più di noi che siamo opera sua, bisogna supporre che la vita continua indefinitamente, che i nostri sforzi per il bene non andranno perduti, sopratutto per noi che li avremo fatti. Insomma la bontà, la giustizia e l'intelligenza stessa di Dio non istanno senza la perfettibilità indefinita delle creature.

Vi sono dunque delle buone ragioni per credere all'esistenza di Dio ed all'immortalità delle anime. Ma queste ragioni non devono abbagliarci. L'immortalità dell'anima non si fonda che su questo : che è un postulato della scienza e della coscienza che il mondo sia intelligibile, e che

un mondo brutto, prodotto da una causa cieca, non è punto intelligibile. In fondo l'argomentazione si riduce a questo: c'è al mondo troppo bene, troppo progresso verso il bene, troppa coincidenza nei mezzi al bene, per non credere all'esistenza di Dio; ma c'è al mondo tanto male, c'è nella nostra vita tanto errore, tanto dolore, tanta ingiustizia, che per ammettere quest'ipotesi bisogna farne un'altra e supporre che Iddio ci riservi ad un avvenire migliore. Una vita che finisce così sarebbe inutile; e allora non si potrebbe più creder in Dio. Ma ognuno vede che insistendo molto sulla seconda parte dell'argomento c'è pericolo di contradire la prima parte; che alcuni accetteranno anche la seconda ipotesi, ma altri, vedendo tanto male, rifiuteranno anche la prima; che quindi la forza dell'argomento dipende in gran parte dalla prevalenza del bene o del male che ci par di vedere nel mondo, e dalla forza che l'ideale ha nella nostra coscienza. Perciò davanti ad un gran dolore immeritato l'uno esclama: se Dio esiste, tutto non può finir qui e così! mentre un altro grida: si vede bene che Dio non c'è! — Poi bisogna ricordarsi che queste ipotesi non sono per ora suscettibili di verificazione sperimentale, salvo per chi ammette la rivelazione di Dio o le apparizioni dei morti; e che le obbiezioni sul «come» sia possibile un'altra vita non si possono scartare se non osservando che non sappiamo nemmeno come sia possibile questa; che, come dice Voltaire, il nascer due volte non è più miracoloso che il nascer una volta sola; che il mondo che vediamo non è che l'apparenza cerebrale di un frammento dell'inconoscibile nel quale c'è posto per tutte le ipotesi che vogliamo. — Poi bisogna concedere all'empirismo che le ipotesi metafisiche sul «come» dovranno quadrare coll'esperienza; al determinismo, che Dio non fa miracoli appunto perchè è giusto; al materialismo, che Dio non è solo, ma limitato dalla resistenza della materia, e che l'anima non può continuar a vivere che in un altro corpo; al darwinismo che il premio e la pena delle nostre azioni non possono consistere che in un maggiore o minor adattamento alla vita futura; agli scettici tutti che se la speranza ci consola e rafforza, la discussione c'illumina la via, e che il primo dovere è quello di far uso della nostra ragione, che è l'ultimo e il più bel

dono di Dio, il prodotto di tentativi e sforzi millenarii. Bisogna saper dubitare. E del resto è bene che l'immortalità dell'anima sia una speranza e non una certezza; perchè se la virtù fosse un affare con un banchiere che ci passasse il cinque per cento (nell'ipotesi della metempsicosi, di una evoluzione delle anime) o l'infinito per uno (nell'ipotesi del paradiso cristiano), la virtù cesserebbe d'esser amabile. La virtù vera ed amabile è quella della dama della leggenda inglese che si è dannata per salvar le anime del suo villaggio.

FINE

BIBLIOGRAFIA [1]

FRANCESCO ACRI: *Videmus in aenigmate.*

ANTONIO ALIOTTA: *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo.* « Il Solco », Casa editrice, Città di Castello, 1924.

HENRY BERGSON: *L'énergie spirituelle.* Paris, Alcan, 6. ed., 1920.

MAURIZIO BLONDEL: *L'azione.* Trad. Codignola. Firenze, Ed. Vallecchi.

BONGHI: Proemio al *Fedone* (Trad. dei dialoghi di Platone. - Bocca).

MONS. GEREMIA BONOMELLI: *Dio Creatore.* Casa ed. Madella, 1915.

BOUTROUX: *Science et religion.* Paris, Flammarion.

ANGELO BROFFERIO: *Per lo spiritismo.* Milano, Brigola, 1892.

ERNESTO BUONAIUTI: *Verso la luce.* Ed. Campitelli, Foligno, Il Padre (Dio).

ELIE DE CYON: *Dieu et science.* Essais de psichologie des sciences. Paris, Alcan.

E. P. LAMANNA: *La religione nella vita dello spirito.* Firenze, 1914.

FRANCESCO DE SARLO: *Psicologia e filosofia,* 2° vol.

JOHN CAIRD: *Introduzione alla filosofia della religione.* Trad. it. Piacenza, 1909; spec. Cap. VI (Dio).

PAOLO CELESIA: *Dalla natura a Dio attraverso al sacrificio.* Roma, Libreria di Scienze e Lettere.

---

(1). E' ovvio che questa bibliografia non può essere la così detta « letteratura dell'argomento » che in questo caso è innumerabile. Indico alcune pubblicazioni, in generale posteriori alla prima edizione del *Manuale di Psicologia* del Brofferio che si riferiscono, più o meno direttamente, alle cose dette da lui nella trattazione qui pubblicata.

CHAMBERS JANNI : *La nostra vita dopo la morte*. Roma, 1910 (con pref. di Arturo Graf).

ALESSANDRO CHIAPPELLI : *Amore, morte e immortalità*. Soc. ed. Dante Alighieri, 1913.

ALESSANDRO CHIAPPELLI : *La sopravvivenza umana e la psicologia moderna*. Nuova Antologia, 16 maggio 1907.

— *Il canto della speranza*. N. Ant., 1° maggio 1900.

EMILIO CHIOCCHETTI : *L'immortalità dell'anima nel pensiero contemporaneo*. Nel volume : Religione e filosofia. Milano, « Vita e pensiero », 1921.

A. COSTA : *Di una possibile futura religione*. Torino, Bocca, 1924 ; spec. cap. II e IV sul Teismo ; e V, L'anima.

RODOLFO EUCKEN : *Religione e verità*. Torino, Paravia, pag. 149 e segg.

GIOVANNI GENTILE : *Discorsi di religione*.

Id. id. : *Teoria dello spirito come atto puro* (spec. capitolo III).

G. O. GEORGI : *La Reincarnazione*. Inchiesta internazionale fatta dal dott. I. Calderone. Milano, Casa ed. « Verità », 1913.

ARTURO GRAF : *Per una fede*. Milano, Treves, 1906.

WILLIAM JAMES : *L'experience religieuse*. Alcan, 1908.

W. JAMES : *L'immortalità umana*. Pubblicata e tradotta da G. Papini in « Saggi pragmatistici ». Lanciano, Carabba, 1910.

L. BERTHONNIÈRE : *Saggi di filosofia religiosa*. Trad. it. Palermo, 1907.

RENATO LAZZARINI : *Saggio di una filosofia della salvezza*. Roma, Libreria di coltura, 1926.

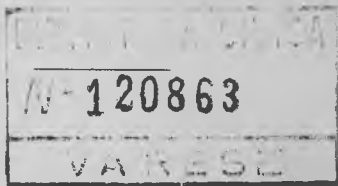
GIACOMO LEOPARDI : *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* (Zibaldone). Ed. Le Monnier. Vol. II pag. 86, 297, (Im. dell'an.) ; vol. IV pag. 142 ; vol. VII pag. 221.

— Id. Id. Vol. III, pag. 265-267 (Dio).

LE ROY : *Comment se pose le problème de Dieu*. Revue de Metaphysique et morale, 1907. Pag. 492 e segg.

SIR OLIVER LODGE : *La survivance humaine*. Paris, Alcan, 1913.

— *Raymond ou de la vie et de la mort*. Ed. Fran, Payot, Paris, 1920.

Luigi Luzzatti : *Dio nella libertà*. Bologna, Zanichelli, 1926.
Maurice Maeterlink : *La mort*. Paris, Bibliothèque Charpentier.
P. Martinetti : *Saggi e discorsi*. Paravia, 1926 (Collezione filosofica « Isis »).
R. P. Maliussi Guido S. J. : *Les points fondamentaux de la Philosophie Thomiste*. Turin, 1926; spec. cap. VIII (L'anima); cap. XII, XIII e XV (Dio).
Carlo Mazzantini : *La speranza nell'immortalità*. Torino, Paravia, 1923.
Costanzo Mignone : *Alla ricerca di Dio*. Napoli, Pescella.
Myers : *La personalité humaine*. Paris, Alcan, 1901.
Ollè-Laprune : *Le certitude morale*. Paris, 1902.
Raffaele Petrazzoni : *Dio*. Formazione e sviluppo del monoteismo. Vol. I : L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi. Roma, Athenaeum.
Erwin Rohde : *Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*. Trad. it. Laterza, 1914-16.
Giovanni Semeria : *Scienza e fede nel loro preteso conflitto*. 1914; spec. parte III.
Leone Tolstoi : *La mia confessione - La mia religione - La vera vita*.
Miguel de Unamuno : *Del sentimento tragico della vita*. Lib. ed. Milanese. Parte I.
Bernardino Varisco : *Dio e l'anima*. Rivista di Filosofia, maggio 1911.
Pietro Zanfrognini : *Le vie del sublime*. Torino, Bocca, 1926.
Wallace : *Esiste un'altra vita?* Vers. it. di F. Verdinois. Napoli, Soc. ed. partenopea.

N. 120863
11 MAG. 1982

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ

CESARE RANZOLI
BOUTROUX

FRANCESCO FLORA
CROCE

SILVIO TISSI
NIETZSCHE

SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL

E. CASTELLI
LABERTHONNIÊRE

SANTINO CARAMELLA
GENTILE

SANTINO CARAMELLA
BERGSON

M. MARESCA
POINCARÉ

PUBBLICATI:

C. RANZOLI — **BOUTROUX**
S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**
E. TROILO — **ARDIGÒ**
E. BUONAIUTI — **BLONDEL**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

COLLABORATORI

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Ferdinando d'Amato.
Vladimiro Arangio-Ruiz.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Buonaiuti, della R. Università di Roma.
Beonio Brocchieri.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Enrico Castelli.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci.
P. Emilio Chiocchetti (O. F. M.), dell'Università Cattolica di Milano.
Eugenio Di Carlo, dell'Università di Camerino.
Giacomo Donati.
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
E. Lo Gatto, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. Maggiore, della R. Università di Palermo.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
Amato Masnovo, della Univ. Catt. di Milano.
Pietro Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, dell'Università Cattolica di Milano.
G. Semprini, del R. Liceo Scient. di Genova.
Giovanni Seregni.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Paolo Toschi.
Erminio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
Guido Villa. della R. Università di Pavia.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.
G. De Zuani.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)